INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

RAÚL GUTIÉRREZ SÁENZ

DOCTOR EN FILOSOFIA
DIRECTOR DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA
DE LA UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
PROFESOR NUMERARIO DE LA UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

INTRODUCCION A LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

CUARTA EDICION

EDITORIAL ESFINGE, S.A. DE C.V.
Calle Esfuerzo Nº 1A
Naucalpan, Estado de México

1988

Primera edición: 1979
Cuarta edición: 1988

Raúl Gutiérrez Sáenz
Cerro Gordo, 4
México 21, D. F.

ISBN 968-412-247-0 IMPRESO EN MÉXICO

PRÓLOGO

El *objetivo* principal de este libro consiste en señalar la dimensión humana o núcleo de identidad personal, y hacer notar la influencia que tiene dicho núcleo sobre la conducta humana.

En atención a esto, el *contenido* del libro se inicia con una descripción del núcleo de identidad personal, y en seguida se estudian los principales aspectos de la conducta humana, como son: el conocimiento, la libertad, la comunidad y la trascendencia. Como capítulo introductorio, se presenta un pequeño estudio acerca de lo que entiendo por Antropología filosófica.

La *importancia* de nuestro tema reside en el señalamiento de un núcleo que no sólo es el punto de partida de toda acción genuinamente humana, sino que, además, unifica, estructura, valoriza y da sentido pleno a la vida del hombre.

El *enfoque* de este libro es netamente filosófico, puesto que se refiere al fenómeno humano, pero no desde un punto de vista descriptivo y anecdótico, sino desde la perspectiva de la condición de posibilidad de dicho fenómeno. En otras palabras, mientras que al psicólogo, al historiador y al antropólogo socio-cultural les interesan los fenómenos humanos tal como se observan de hecho, a la Antropología filosófica le interesa el fenómeno humano desde el punto de vista de su calidad humana. Se trata, pues, de una reflexión acerca de aquello que hace que el fenómeno humano sea propiamente humano. Por lo tanto, al distinguir la Antropología filosófica con respecto a las otras discipli-

nas acerca del hombre, no es que se desprecie la descripción singular de cada fenómeno humano, sino que se insiste en aquella característica o rasgo eminente que se encuentra en todos ellos y que los tipifica a todos precisamente como humanos.

En cuanto al *método* utilizado en este libro, podemos distinguir una doble vertiente. La estructuración y redacción de cada capítulo corresponde al análisis y la síntesis, que constituyen la base del funcionamiento racional del hombre. Sin embargo, este análisis y esta síntesis no hubieran sido posibles de no haber sido precedidas por otro método, por cierto bastante descuidado en la actividad científica y filosófica. Se trata de lo que por ahora podemos llamar recogimiento o comunicación intrapersonal, gracias al cual la conciencia humana se expande y se capacita para percibir un horizonte más amplio de características y de valores que se encuentran en la realidad. Así pues, el método de este libro es doble: por un lado se ha utilizado el recogimiento intrapersonal, y, por otro lado, el análisis y la síntesis de tipo racional.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a las autoridades de la Universidad Iberoamericana que me brindaron el tiempo suficiente para la elaboración de este libro. En especial, quiero mencionar al doctor Ernesto Domínguez, al maestro Luis Vergara, al maestro Rubén Murillo, al licenciado Federico Weber y al licenciado José Antonio Outón, que alentaron y propiciaron la redacción del texto.

INTRODUCCIÓN

¿QUÉ ES LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA?

1. EL SER HUMANO, TEMA DE VARIAS DISCIPLINAS

La primera aproximación al contenido de una ciencia suele plantearse analizando etimológicamente el nombre de dicha ciencia. En nuestro caso es muy conocida la raíz *ánthropos,* que significa hombre, y la raíz *logos,* que significa tratado. Por tanto, la Antropología es el tratado del hombre. Esta es su definición nominal y, como puede observarse, resulta demasiado amplia y vaga, puesto que existen varias ciencias que tratan del ser humano. Quedaría, pues, la tarea de poner límites al tema de nuestra ciencia con el objeto de poseer, desde el principio, un concepto adecuado de ella.

Por otro lado, el nombre mismo indica que se trata de una disciplina filosófica. Posteriormente indicaremos en qué consiste este carácter filosófico de nuestra ciencia. Por ahora hacemos notar que con este calificativo estamos marcando una diferencia con respecto a la Antropología social, que se dedica al estudio de los elementos culturales propios de un grupo humano. Ya veremos con mayor detenimiento el tema y las características de la Antropología social; basta anotar que se trata de otra disciplina muy diferente a la Antropología filosófica y que es preciso no confundirlas entre sí.

El tema de este libro es, pues, el ser humano. Ahora bien, existen varios enfoques para analizar la inmensa gama de características contenidas e implicadas en el ser humano. Cada enfoque o perspectiva diferente da origen a una ciencia diferente. Así por ejemplo, la Historia estudia al hombre desde el punto de vista de los hechos registrados a través del tiempo. La Psicología estudia al hombre desde el punto de vista de su persona y de la estructura de su conducta. La Anatomía también estudia al hombre, y su perspectiva trata de describir su composición orgánica.

El párrafo anterior no ha pretendido definir en forma estricta la Historia, la Psicología o la Anatomía. Solamente ha hecho referencia a características similares a las de la Antropología para tener una noción más amplia de esta ciencia. El esfuerzo intelectual para definir con precisión el campo de una ciencia es un trabajo que difícilmente ha llegado a una conclusión satisfactoria para todos los que cultivan dicha disciplina.

Todas estas ciencias, junto con otras que también se refieren al ser humano, aun cuando coinciden en su tema general que es el hombre, se distinguen porque adoptan una perspectiva o ángulo diferente para estudiarlo. En términos filosóficos se dice que todas ellas coinciden, aunque sea parcialmente, en su objeto material, pero difieren en su objeto formal.

Recuérdense las definiciones que a este respecto se han proporcionado en un curso de Lógica o de Introducción a la Filosofía. *Objeto material* significa el tema general de una ciencia. *Objeto formal* significa el aspecto o ángulo especial que escoge una ciencia para estudiar ese objeto material. La Antropología filosófica coincide parcialmente con la Psicología y la Historia en su objeto material. Pero se distingue de ellas por su objeto formal, tal como quedará explicado enseguida.

2. LAS PARADOJAS DEL FENÓMENO HUMANO

Podemos concretar un poco más el contenido de la Antropología filosófica diciendo que su tema general, u objeto

material, es el fenómeno humano, es decir, la serie de manifestaciones que atestiguan la presencia del hombre.

Interesan especialmente aquellas manifestaciones que entrañan un cierto enigma o paradoja, tales como el fenómeno del conocimiento científico, de los juicios de valor, de la libertad, de la comunicación interpersonal y de la religión. He aquí cinco modos como se suele manifestar el ser humano a través de cualquier tipo de cultura. Si nos detenemos un poco en su análisis, descubriremos, allí mismo, extraños elementos que envuelven una paradoja.

Ahora bien, la descripción del fenómeno humano podría tener un carácter meramente narrativo, que no es propio de una ciencia. Anécdotas, cualidades y mitos constituyen también elementos del fenómeno humano, pero en tanto que permanezcan en ese nivel empírico, carentes de estructura, todavía no pertenecen a un cuerpo propiamente científico.

En este apartado quiero referirme al fenómeno humano haciendo notar las aporías o aparentes contradicciones que surgen a la vista en el momento de fijar la atención a los modos como suele manifestarse el ser humano. El carácter científico y filosófico de nuestra disciplina, aparte de ser analizado con mayor detenimiento en los párrafos posteriores, quedará evidenciado cuando, a lo largo de este libro, pueda restablecerse una estructura que satisfaga las aparentes contradicciones que ahora propongo.

a) *El problema del conocimiento.* El aspecto más enigmático del conocimiento reside en el dualismo y oposición que se da entre sujeto y objeto, pero que, sin embargo, desaparece o al menos se oscurece de un extraño modo cuando se da el fenómeno del conocimiento. Es decir, el sujeto se apodera del objeto, lo asimila, lo interioriza en su propio ser, y de esta manera unifica lo que anteriormente parecía como distinto y opuesto. A pesar de todo, el objeto sigue poseyendo una existencia aparte de la del sujeto. El conocimiento, pues, implica una oposición que simultáneamente llega a ser una unidad.

He aquí la paradoja del conocimiento en forma interrogativa: ¿cómo es posible que un objeto sea asimilado y unificado en el sujeto cuando, después de todo, el objeto mantiene su diferencia con el sujeto? En este libro se pretende dar una respuesta a dicho enigma. La pregunta se podría formular todavía en otros términos: ¿qué es lo que posibilita la unión de sujeto y objeto en el conocimiento? ¿Cuál es la condición de posibilidad del conocimiento humano?

b) *El problema del valor.* En varias ocasiones surge el problema de los diferentes juicios de valor ante el mismo objeto. Y la pregunta es: ¿por qué difiere tanto la gente, al valorizar las cosas? ¿Qué es lo que origina un juicio de valor? ¿Cuál es la condición de posibilidad del valor? ¿Qué hay en el hombre, en virtud de lo cual se da un juicio apreciativo de las cosas, pero que, por lo general, suele diferir del juicio emitido por otra persona ante el mismo objeto? ¿Los valores son subjetivos u objetivos? Estamos frente al famoso problema del relativismo axiológico. Cada persona y cada época se ha caracterizado por una serie de juicios de valor, cuyo origen suele permanecer en la incógnita. En la Antropología filosófica interesa el estudio de las condiciones de posibilidad del ámbito axiológico.

c) *El problema de la libertad.* No es raro encontrar personas que niegan la libertad y aun su posibilidad en el hombre. Según ellos, el hombre está determinado por los estímulos externos y por toda una serie de condicionamientos que imposibilitan la libertad y la colocan en un plano de mera ilusión. Sin embargo, la lucha por la libertad y la sensación de libertad conseguida en algunos casos son fenómenos que se repiten en la historia humana. Cabe, pues, el análisis de la situación, con el objeto de esclarecer cuál es la condición de posibilidad de esos fenómenos. ¿Puede el hombre liberarse de las trabas internas de su conducta? ¿Es lo mismo libertad y espontaneidad? ¿Siempre es ilusoria la sensación de libertad? ¿Es previsible la conducta humana? Si se llega a una raíz profunda del fenómeno de la libertad, se podría dar una respuesta satisfactoria a las preguntas anteriores.

d) *El problema de la ciencia.* Si las cosas son singulares y contingentes, ¿cómo es posible la existencia de una ciencia que trata de lo universal y lo necesario? Aquí tenemos un planteamiento acerca de lo enigmático que resulta la posibilidad de la ciencia. Con lo anterior se conecta el problema de la validez de la inducción científica, o sea, el origen y el valor de las generalizaciones.

También se puede plantear el problema de la certeza: ¿A qué se debe que el hombre se establece en resultados aparentemente definitivos y en seguida corrige la plana y establece nuevos puntos de vista en los cuales confía nuevamente como algo permanente? ¿Hay verdades eternas? ¿Hasta qué punto es ilusoria la certeza adquirida con el pretendido rigor científico?

e) *El problema de la comunicación interpersonal.* Dado que los signos del lenguaje son convencionales y arbitrarios y no producen por sí mismos el significado asociado, ¿cómo es posible una comunicación de significados? Dicho de otro modo: ¿cómo es posible una verdadera comunicación entre dos personas, dado que cada una posee un mundo interno de significados, los cuales, por esencia, no pueden ser transmitidos, pues lo transmitido en todo caso son signos (no significados) y éstos son convencionales, y, por tanto, no llevan necesariamente la idea significada? ¿Qué hay en el hombre, por lo cual se produce el fenómeno de la comunicación interpersonal? ¿Por qué hay tanto desacuerdo y tanta dificultad para comprender el pensamiento de otras personas?

f) *El problema de la religión.* El fenómeno religioso es común en cada grupo humano. Casi no hay cultura que no manifieste ese fenómeno con especial relevancia. Cabe, pues, la pregunta: ¿a qué se debe esa tendencia del hombre hacia un ser que llama absoluto, creador, infinito, y con el cual pretende establecer contacto como de hijo a padre? ¿Se trata de una mera proyección y fantasía?

Por otro lado, también se da el fenómeno del ateísmo y del antiteísmo, el rechazo de la religión, y la multipli-

dad de religiones, con la consiguiente lucha por la supremacía de la propia y la intolerancia acerca de las demás. La pregunta es, pues: ¿cómo es que el tema religioso afecta tan íntimamente a la vida de una persona? ¿Qué hay en el hombre, por lo cual le resulta sumamente difícil permanecer neutral ante el problema de lo religioso y de Dios?

Estos y otros problemas surgen ante una revisión del fenómeno humano. A la Antropología filosófica le compete el estudio del fenómeno humano y la búsqueda de soluciones a los problemas allí planteados. Se dice entonces que *el fenómeno humano es el objeto material de la Antropología filosófica.* Quedaría por esclarecer cuál es el aspecto o perspectiva especial (objeto formal) que estudia la Antropología filosófica en el fenómeno humano.

3. LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL FENÓMENO HUMANO

En cuanto a la perspectiva propia de la Antropología filosófica, podemos insistir en un aspecto especial ofrecido en los ejemplos anteriores. Se puede notar que una cosa es detectar y comparar cuáles son las costumbres consideradas como buenas en la civilización occidental y en la tribu zulú, y otra cosa muy diferente es remontarse a esa cualidad del hombre gracias a la cual se ha posibilitado que en cualquier tipo de cultura siempre se encuentran prohibiciones, al mismo tiempo que se detectan conductas consideradas como honestas. Estamos frente al problema de la bipolaridad de los valores. El signo positivo o negativo que suele impregnarse a las cosas, personas y hechos, es un típico juicio humano que proviene de una équis característica del hombre. Aquí tocamos ya el terreno de la Antropología filosófica, que se interesa por aquello que, en el hombre, hace posibles nuestros juicios de valor. El capítulo referente a lo axiológico constituye una de las partes más importantes de nuestro estudio antropológico.

Un segundo ejemplo sería el de la libertad, que ha sido un tema socorrido a lo largo de la historia y de las diferentes culturas. En Antropología filosófica no interesa una descripción de los diferentes fenómenos que se han dado a este respecto. La lucha por la libertad, el hecho de la esclavitud, los diferentes grados de libertad que se han logrado, la distinción de varios tipos de libertad, etc., son temas de diferentes asignaturas. A la Antropología filosófica le interesa aquello que en el hombre hace posible una conducta libre. Tenemos aquí un capítulo más en nuestro estudio antropológico.

De la misma manera, habría que estudiar otras características típicas del ser humano. La religión es un fenómeno muy generalizado en las diferentes culturas. Se impone, pues, un estudio que trate de descubrir *qué es aquello que en el hombre conduce en forma tan universal a la realización del fenómeno religioso,* aun en medio de la enorme variedad de religiones.

Aquí es importante hacer notar que el tema de la religión puede estudiarse en un nivel científico o filosófico, sin que esto implique la defensa de ninguna religión ni, mucho menos, la actitud proselitista en favor de alguna religión determinada. Simplemente, se consideran las características de las diversas religiones y se tiende hacia una explicación sintetizadora de todas ellas.

El hecho de la comunicación y de las comunidades humanas es otro fenómeno universalmente encontrado en la historia. Habría que estudiar qué es lo que impulsa al hombre a la formación de sociedades y de comunidades.

Los fenómenos del *conocimiento y de la ciencia,* por un lado, y de las *emociones y del arte,* por otro, constituyen, igualmente, datos observables que piden una explicación: ¿qué hay en el ser humano que ha posibilitado estos hechos tan universales?

Con lo anterior podemos enlistar ya una serie de temas que son propios de un libro de Antropología filosófica, tales como *el conocimiento, los valores, la ciencia, el arte, la libertad, la comunidad, la religión.* Todos ellos son fenómenos humanos que requieren una explicación, no tan sólo

para ver cómo se conectan unos con otros, sino para detectar su origen humano, es decir, aquello que hace posible la existencia de tales hechos reales.

Aquí es donde surge la pregunta de orden filosófico: *¿cuál es la condición de posibilidad de estos fenómenos humanos?* ¿Qué hay en el ser humano que ha posibilitado el fenómeno del conocimiento, de los valores, de la libertad, de la comunidad y de la religión? A pesar de las características tan diferentes que han afectado a estas expresiones humanas, ¿existe algo en el hombre que explique y dé unidad a toda esa variedad?

La respuesta a esas preguntas no es fácil. A ese respecto propondré dos capítulos que contienen una explicación básica del fenómeno humano. Se refieren a la conciencia humana y a las tendencias axiológicas o actitud trascendente de la conciencia. Aquí está el núcleo de lo que considero como típicamente humano. Su estudio nos colocará en la perspectiva adecuada para atacar los temas anteriormente enunciados.

En otros términos, mi tesis consiste en afirmar que la conciencia trascendente (es decir, la conciencia humana, junto con las tendencias axiológicas) es la condición de posibilidad de los fenómenos que hemos enumerado.

Por supuesto, es necesario aclarar qué entiendo por conciencia y por tendencia axiológica; en qué consiste la cualidad trascendente de la conciencia, y cómo esas características humanas son la condición gracias a la cual se explican los fenómenos del conocimiento, los valores, la libertad, la comunidad y la religiosidad. Tal es el contenido central de este libro.

Así pues, nuestra asignatura tiene como objeto material el fenómeno humano, pero su objeto formal o enfoque particular es muy distinto al de las otras ciencias del hombre. Ya no pretende estudiar los hechos históricos, ni su composición orgánica, ni su estructura personal y conductual. Tampoco abarca las diferentes modalidades en las culturas y civilizaciones. El enfoque de esta ciencia está en un plano diferente.

La Antropología filosófica no se refiere a hechos concretos, sino que *analiza y explicita cuáles son las condiciones de posibilidad de los hechos propiamente humanos.* Dicho de otra manera: a nuestra disciplina le interesa, *no describir*, sino *explicar* los hechos singulares y específicos que se estudian en las otras ciencias del hombre. La explicación de esos hechos consiste en descubrir esas características humanas, gracias a las cuales ha sido posible realizar la historia, la cultura, la religión, el arte, la estructura social y demás productos humanos.

Por tanto, nuestra ciencia no es meramente descriptiva, sino que se obtiene gracias a la reflexión intelectual, que es capaz de vislumbrar y fundamentar esas condiciones por las cuales ha sido posible realizar el fenómeno humano observable.

Podemos sintetizar diciendo que *el objeto material de la Antropología filosófica es el fenómeno humano, y que su objeto formal reside en las características humanas que posibilitan dicho fenómeno.* En otros términos: *la Antropología filosófica estudia las condiciones de posibilidad del fenómeno humano.*

La esencia de la Antropología filosófica también puede enunciarse con la siguiente expresión: "estudio del ser humano en cuanto tal".

Esto significa que en el hombre se enfoca aquello que es propiamente el ser humano, aplicable a todo hombre, de cualquier época y latitud. Se puede explicar esto de otro modo: mientras que las demás ciencias antropológicas estudian al hombre en sus manifestaciones, a la Antropología filosófica le compete el estudio del núcleo humano o característica propia de todo hombre, gracias a la cual se producen todas esas manifestaciones enfocadas en las demás ciencias.

Nótese que así quedan unificadas las dos definiciones de nuestra disciplina:

1) Estudio de las condiciones de posibilidad del fenómeno humano.
2) Estudio del ser humano en cuanto tal.

En efecto, las condiciones de posibilidad del fenómeno humano deben entenderse como las características reales de todo hombre, gracias a las cuales se realiza tal como es. Esas características reales de todo hombre, colocadas en la raíz de toda manifestación humana, es lo que más propiamente merece el nombre de ser humano. Por esto se dice también que la Antropología filosófica estudia al ser humano en cuanto tal.

4. EL CARÁCTER CIENTÍFICO DE NUESTRA DISCIPLINA

Una vez aclarado el tema y el enfoque específico de la Antropología filosófica, es conveniente fundamentar su carácter científico.

Desde luego, no se trata de una ciencia al estilo de las Matemáticas ni al estilo de la Física o de la Biología, es decir, la Antropología filosófica no es una ciencia exacta ni tampoco es una ciencia experimental. Es una ciencia del hombre y, como tal, cumple con los requisitos generales de toda ciencia, aun cuando no llene las cualidades propias de esos dos tipos de ciencia. Dentro de este amplio concepto de ciencia podemos distinguir cuatro características esenciales:

a) Es un conocimiento *universal*. En efecto, la Antropología filosófica no se contenta con meras descripciones anecdóticas y singulares, sino que relaciona fenómenos y descubre las condiciones que hacen posible esos fenómenos. De la variedad de hechos concluye la unidad de un principio humano que los posibilita y realiza.

b) Es un conocimiento *verificable y cierto*. En efecto, la Antropología filosófica produce una certeza racional, en cuanto que sus conclusiones pueden comprobarse en cualquier momento, pues de hecho, todo fenómeno humano puede captarse en su relación con el principio fundamental de la Antropología filosófica.

c) Es un conocimiento *sistematizado*. En efecto, la Antropología filosófica capta relaciones y estructuras en el fenómeno humano, de tal manera que, el conjunto de estas implicaciones descubiertas conforman una totalidad lógicamente ordenada.

d) Es un conocimiento *metódicamente* organizado. En efecto, el método de la Antropología filosófica es *el análisis y la síntesis*, que constituyen la esencia del método racional. Por medio del análisis, la Antropología filosófica descubre las relaciones y estructuras implicadas en el conjunto de fenómenos humanos. Por medio de la síntesis, organiza y da unidad a esos descubrimientos, con lo cual se obtiene un cuerpo doctrinario que con justicia se puede catalogar como científico.

Las cuatro características mencionadas (universalidad, verificabilidad, sistematización y metodología) constituyen la esencia del concepto de ciencia en general. No se incluye la experimentación ni la mensurabilidad, que son cualidades propias de las ciencias experimentales, como las ya enumeradas. Bastan esas cuatro cualidades, pues con ellas se garantiza:

a) Un tipo de conocimiento que *trasciende el nivel empírico,* que es puramente sensible, singularizado y anecdótico.

b) Un conocimiento *ordenado,* que no se confunde con la mera acumulación de datos sin estructura ni ilación.

c) Un conocimiento *disponible* para toda aquella persona dispuesta a realizar las dos operaciones más propias del intelecto humano, como son el análisis y la síntesis.

d) Un conocimiento *estable,* con un grado de certeza suficientemente riguroso, que produce la satisfacción intelectual del que capta unitariamente la inmensa variedad de fenómenos humanos.

e) Un conocimiento *aplicable,* que rinde sus frutos no sólo en el terreno de la contemplación y la especulación, sino también en el campo de la orientación, motivación y educación humana.

5. EL CARÁCTER FILOSÓFICO DE NUESTRA DISCIPLINA

Tal como indica el nombre de nuestra ciencia, estamos en pleno ámbito filosófico. La Filosofía se distingue porque se interesa por las causas supremas, no por las causas segundas o inmediatas. Expliquemos esto.

Estudiar las causas segundas o inmediatas quiere decir atender a las conexiones entre fenómenos del mismo tipo, observables y verificables en forma empírica. Cuando se da el fenómeno B, se encuentra como antecedente o causa el fenómeno A. Los ejemplos más apropiados se encuentran en las ciencias experimentales, como la Física, la Química y la Biología. Cuando cambio el fenómeno A (por ejemplo, la resistencia en la corriente eléctrica), cambia inmediatamente el fenómeno B (la intensidad de la luz). La variable dependiente B está sujeta a los cambios de la variable independiente A.

También en las ciencias del hombre se da un reflejo de ese tipo de relación entre dos fenómenos. Por ejemplo, un historiador analiza las causas de la Revolución francesa. Esas causas están en el mismo plano empírico de los fenómenos donde se encuentran los efectos. Se trata de hechos que anteceden a otros hechos y que de alguna manera explican el efecto. Un psicólogo estudia las causas de las neurosis y por ellas suele referirse a los hechos de la infancia. La conexión que establece entre la infancia y la edad adulta es también una explicación de este orden. Nótese que la relación o conexión misma entre el fenómeno tomado como consecuencia y el fenómeno tomado como antecedente no pertenece al plano empírico, pues no se ve. En cambio, los fenómenos conectados sí son observables, y a veces, hasta mensurables. Otro ejemplo está en el famoso caso del estudio de Spitz sobre el hospitalismo. En términos cuantitativos se ha detectado que la falta de atención amorosa a los niños en el hospicio produce la más alta mortandad entre esos niños.

En general, las ciencias experimentales conectan fenómenos similares, empíricos y verificables. Cuando esto sucede, se dice que estamos en el plano de las explicaciones a base de causas inmediatas o secundarias.

Existe otro tipo de explicación, y consiste en conectar el fenómeno estudiado con otro tipo de causa, que llamamos primera o remota, y que ya no se encuentra en el nivel empírico del fenómeno estudiado.

Por ejemplo, observamos el fenómeno religioso de un pueblo o de una persona, y en un momento de reflexión y de comprensión captamos la existencia de algo en el interior de la persona, gracias a lo cual se produce ese fenómeno religioso. Continuamos analizando ese algo interno todavía sin nombre, y nos damos cuenta que es lo suficientemente amplio como para explicar, en general, la esencia del fenómeno religioso previamente definido. Hemos conectado un fenómeno externo con un ente interno, invisible, pero no por eso ineficaz. En este momento estamos en el terreno de las causas primeras o supremas que constituyen la preocupación central de todo estudio filosófico.

Habría que aclarar que la validez de las explicaciones científicas y filosóficas son objeto del estudio de la Epistemología o Crítica del conocimiento, que es una rama filosófica.

La Antropología filosófica pertenece claramente a este tipo de disciplinas. Sus explicaciones no pertenecen al plano empírico, pues aun cuando se parte de un fenómeno visible, se concluye en un ente invisible.

En este momento debe quedar completamente aclarado que la falta de visibilidad de un ente no constituye un obstáculo para que sea considerado causa, explicación o condición de posibilidad de un fenómeno. En todo caso, tal como lo hemos mencionado ya, la relación que conecta

dos fenómenos empíricos (estudiados en las ciencias experimentales) es ella misma un ente invisible, que sólo se capta en forma intelectual, pero no por medio de los sentidos. Por tanto, la objeción contra la inmaterialidad de los entes filosóficos sólo puede provenir de una falta de comprensión de los entes científicos, entre los cuales se cuentan las relaciones (de fenómenos), que son igualmente invisibles, inmateriales y sólo detectables por medio de la inteligencia.

Todavía se puede explicar de otro modo la diferencia entre el nivel de las ciencias experimentales y el filosófico. Se trata de un triple nivel en donde se pueden ubicar nuestros conocimientos.

a) El primer nivel es completamente empírico, sensible, y consiste en captar los objetos tal como se presentan. Los hechos penetran en la facultad cognoscitiva sin orden ni estructura. Aquí todavía no hay ciencia.

b) El segundo nivel es el de las relaciones que conectan los hechos captados en el primer nivel. Estas relaciones son descubiertas por la inteligencia, la cual analiza, ordena, estructura y da unidad a la serie de fenómenos que se encuentran a lo largo de la experiencia cotidiana. La ciencia se instala en este segundo nivel. Aunque un científico pretenda que sólo trata con hechos observables, verificables y mensurables, de hecho los está relacionando, seleccionando, catalogando, conectando. Estas relaciones y categorías son invisibles; se refieren a los hechos, y sin ellos no habría ciencia. El científico eficiente es aquél que está capacitado para captarlos con mayor claridad, precisión y rigor.

c) El tercer nivel está montado sobre los otros dos, y consiste en una serie de condiciones, cualidades y aspectos esenciales que caracterizan a los entes encontrados en el segundo nivel. La Filosofía se encarga de este tercer nivel, y su trabajo consiste en detectar esas causas, condiciones o principios que caracterizan a las relaciones entre fenómenos.

Así pues, los fenómenos pertenecen a un primer nivel; sus relaciones están en un segundo nivel, y las condiciones

de estas relaciones se ubican en un tercer nivel. Con esto queda claro por qué a la Filosofía se le ha llamado ciencia de las ciencias, o fundamentación del conocimiento científico.

Pongamos un ejemplo en donde se den estos tres niveles. Un biólogo observa el fenómeno de la vida, la reproducción y la muerte (primer nivel). Capta, por ejemplo, la realización de las leyes de Mendel acerca de la herencia (segundo nivel). Estas leyes son conexiones entre hechos empíricos perfectamente observables. Ahora bien, el mismo biólogo puede llegar a reflexionar acerca de esas leyes mendelianas y descubrir en ellas ciertas condiciones que las colocan en un plano de certeza totalmente aceptable (tercer nivel). En este momento, el biólogo está reflexionando dentro del ámbito de la Filosofía.

Con bastante frecuencia los científicos incursionan inadvertidamente en el nivel filosófico. Por ejemplo, todo investigador que reflexiona acerca de los fundamentos de su propia especialidad científica, de hecho está haciendo Filosofía, aun cuando verbalmente se expresa en contra de esta disciplina.

El hecho de que este tercer nivel parece quedar bastante alejado de la realidad visible (primer nivel) es lo que ha inducido la creencia vulgar de que la Filosofía no trata de problemas reales, sino de abstracciones inútiles. Lo cierto es que la Filosofía es tan útil a la ciencia como ésta lo es con respecto a los fenómenos visibles, pues ambos tipos de disciplina ordenan, catalogan, jerarquizan, valoran y conducen a un conocimiento estructurado y unitario, que es el objetivo de la inteligencia.

6. RELACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CON LA ANTROPOLOGÍA SOCIO-CULTURAL

Entre las ciencias que estudian al hombre es necesario distinguir dos tipos de Antropología: la social y la filosófica.

La Antropología social estudia al ser humano desde una perspectiva muy concreta, como es el tipo de cultura, civili-

zación, costumbres, ritos y normas que adoptan los diferentes grupos humanos. Un antropólogo, en este sentido, se dedica a escudriñar y analizar las costumbres, las normas y el modo de ser específico de un determinado sector de la población humana. Los datos que obtiene no solamente son curiosos, y a veces extraños, sino que suelen funcionar como base para un concepto muy amplio respecto a la conducta considerada como normal en el ser humano. Gracias a esta información, recogida en ocasiones a base de un trabajo sumamente arduo, es posible ampliar nuestro criterio acerca de lo que se considera bueno y malo, justo o injusto, sano o enfermizo. Las costumbres de los esquimales, o de las tribus de Oceanía, o de los indios yaquis proporcionan al estudioso una asombrosa pista acerca de la inmensa variedad de costumbres, criterios, ritos, moralidades y leyes que ha adoptado el ser humano, entre las cuales se encuentran las del "hombre occidental civilizado" como uno de tantos ejemplos. Asomarse a esa variedad de culturas proporciona un espectáculo semejante al que ofrece nuestro planeta perdido entre las innumerables estrellas y galaxias del universo. La perspectiva que se logra entonces, coloca al hombre en un puesto más adecuado y proporcionado a su realidad.

Así pues, la Antropología social se refiere a los fenómenos humanos específicos según el grupo social que investiga, mientras que la Antropología filosófica estudia el fenómeno humano en general. El antropólogo social obtiene conexiones entre esos fenómenos (y aquí reside su carácter científico), en tanto que al antropólogo filosófico le interesa conectar el fenómeno humano con su condición de posibilidad, a la cual se remonta gracias a una previa consideración de ese mismo fenómeno humano.

Por lo tanto, podemos inquirir si acaso la Antropología social es una condición previa para el estudio de la Antropología filosófica, o si existe una independencia entre ambas disciplinas. Desde luego pienso que ni hay una absoluta falta de conexión entre la Antropología filosófica y la Antropología social, ni tampoco habría por qué subordinar la una a la otra, o viceversa. De hecho, un antropólogo social realiza sus investigaciones sin tener que conocer la Antropología filosófica. Igualmente, el antropólogo filósofo no necesita un prerrequisito de Antropología social para obtener la inteligibilidad propia de la Antropología filosófica. Sin embargo, en un plan auxiliar se puede establecer una conexión no indispensable, pero sí productiva y fructuosa. Por ejemplo, a un antropólogo filósofo le puede servir la ampliación del horizonte propio de la Antropología social para corroborar sus propias teorías. Si llegara a darse el caso de que la variedad de culturas estudiadas por el antropólogo social no obtienen una adecuada explicación en la teoría de la Antropología filosófica, ya puede anotar una serie de pistas para elaborar una teoría lo suficientemente amplia como para poder explicar esos casos concretos.

De la misma manera, un antropólogo social puede echar mano de la Antropología filosófica con el objeto de explicarse algunos de los extraños fenómenos que tiene ante su vista.

Desde una perspectiva amplia, fuera del encasillamiento producido por una deformación profesional, podríamos establecer la necesidad que tiene el antropólogo (sea filosófico o social) de conjuntar los aspectos concretos de sus investigaciones con los aspectos teóricos de su elucubración. Ni el antropólogo social se puede limitar a una simple acumulación de datos específicos, ni la Antropología filosófica puede mantenerse en el campo de la pura teoría sin aplicación. Naturalmente ambos terrenos ofrecen datos complementarios, propios para la elaboración de una síntesis, gracias al espíritu abierto del investigador, sea científico o filosófico.

El carácter científico de la Antropología social es un tema muy discutido. Algunos niegan que la Antropología social alcance un *status* científico, dado que "de lo singular no es posible hacer ciencia", y la Antropología se había concretado a recoger elementos culturales. Otros reconocen el carácter embrionario de la Antropología social en cuanto ciencia, y enumeran con claridad las dificultades que existen para que logre ese nivel en forma plena. Sin embargo,

tal parece que esas dificultades debieran considerarse como un desafío para las nuevas generaciones de antropólogos y no tanto como una imposibilidad.

Por mi parte, sostengo que la Antropología social es una ciencia, debido a las razones que en seguida enumero:

1) Las descripciones sólidas de los elementos culturales trascienden el nivel de lo singular. Son rasgos característicos aplicables a todo un grupo humano y no se concretan al dato anecdótico.

2) Las predicciones que emanan de una tal descripción constituyen, al principio, meras hipótesis por verificar. Pero en cuanto se da tal verificación, el carácter predictivo de tales elementos culturales es un valor científico encomiable.

3) El método comparativo, tanto en el aspecto diacrónico como en el aspecto sincrónico de las culturas, puede proporcionar generalizaciones sumamente iluminadoras acerca del comportamiento humano. El desafío para los jóvenes antropólogos está de nuevo planteado.

4) En general, todas las ciencias del hombre tienen (y deben tener) un carácter mucho más flexible que las ciencias de la naturaleza, tales como la Física, la Química y la Biología. Tomar las Matemáticas como el modelo de toda ciencia ha sido el origen de muchas frustraciones indebidas. El valor de las ciencias del hombre no estriba en su inflexibilidad y ausencia de excepciones a las leyes que establece, sino en la iluminación profunda de características humanas que han permanecido ocultas ante el saber puramente empírico. A la Antropología social le compete esa función iluminadora a raíz del dato específico encontrado en las culturas estudiadas.

7. RELACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA CON LA PSICOLOGÍA

Desde ahora es conveniente aclarar la diferencia entre la Antropología filosófica y la Psicología. No existe unanimidad para definir la Psicología, dado que se han originado, por lo menos, cuatro corrientes psicológicas:

1) La Psicología del inconsciente, con Freud y Jung a la cabeza.

2) La Psicología conductista, con Skinner como principal representante.

3) La Psicología humanista, con Maslow y Rogers en primer lugar.

4) La Psicología transpersonal, con Tart y otros, en un plan todavía incipiente.

En las cuatro corrientes se advierte algo en común:

1) Estudian la conducta humana, sea con insistencia en su manifestación puramente externa, sea en su significado personal, singular e inmanifiesto a primera vista.

2) Enfocan con especial atención el caso del hombre enfermo, anormal, o con síntomas de desequilibrio, y tratan de diferenciarlo con respecto al hombre normal, sano o especialmente dotado de cualidades superiores. Existen serias divergencias sobre la caracterización de lo anormal y si acaso coincide con lo enfermizo. La insistencia en el estudio del hombre sano, más que del enfermo, es típica en la corriente de la Psicología humanista.

3) Intentan una explicación de la conducta humana a base de ciertas características, cualidades o fenómenos, que han provocado serias discusiones y disensiones en la disciplina psicológica, originando así las cuatro corrientes anteriormente enunciadas.

Así por ejemplo, la Psicología conductista establece relaciones entre estímulos y respuestas, ambos en el nivel empírico y constatable. Acepta la influencia del caudal genético y de los antecedentes históricos, pero rechaza cualquier otro tipo de explicación acerca de la conducta humana que requiera la postulación de entes espirituales, internos o inconscientes.

La Psicología del inconsciente, por el contrario, pretende una explicación de la conducta humana, gracias a la influencia, a veces determinante, por parte de esa instancia, para muchos misteriosa, apriorística y carente de validez científica, que se ha llamado el inconsciente.

La Psicología humanista postula un núcleo o *self*, de valor positivo, que, gracias a su natural expansividad y espontánea actividad, produce y explica la conducta normal, sana y creativa, del ser humano.

La Psicología transpersonal postula una entidad superior al hombre, el Yo cósmico, en el cual se inviscera cada persona, y de la cual procede la energía y la sana orientación en la conducta del ser humano.

Por mi parte pienso que las cuatro corrientes aciertan en lo que afirman, pero yerran en lo que niegan cuando se oponen a las otras corrientes paralelas. Me parece posible una conjunción de las explicaciones proporcionadas por esas cuatro corrientes. Pienso que no son del todo excluyentes unas con otras, sino que se complementan y que haría falta un esfuerzo intelectual de síntesis para explicitar la unidad que subyace en las diversas aportaciones de todos los psicólogos.

Asentado lo anterior, podemos inferir las semejanzas y diferencias entre la Psicología y la Antropología filosófica.

Existe una gran similitud, desde el momento en que ambas disciplinas intentan una explicación de la conducta humana. No se contentan con una simple descripción. Sin embargo, las relaciones descubiertas son diferentes en cada ciencia, y de aquí su objeto formal característico.

En el caso de la Psicología conductista está clara su permanencia en un nivel empírico y su rechazo de cualquier otro nivel. Los tres tipos de Psicología restantes se asemejan bastante a la Antropología filosófica desde el momento en que postulan un ente que ya no está en el nivel empírico de los fenómenos explicados. Ese ente es, respectivamente, el inconsciente, el *self* y el Yo cósmico.

Repito que es posible establecer una congruencia y armonía en esos tres tipos de explicaciones. Aquí es donde puede empezar a aclararse la relación con la Antropología filosófica. A esta disciplina le interesa el estudio de las condiciones de posibilidad del fenómeno humano. Por lo tanto, su nivel es más abstracto y general que el de la Psicología, dado que establece los criterios para juzgar si acaso una explicación de la conducta humana en función del inconsciente, del *self* o del Yo, es satisfactoria. En otros términos, a la Antropología filosófica le compete proporcionar aquellos fundamentos en los cuales se puede eregir un conocimiento científico del hombre y de su conducta.

Se puede explicar lo mismo con otros términos: Mientras que la ciencia psicológica establece relaciones observables a través de la comparación o verificación de diversas conductas humanas, a la Antropología filosófica le corresponde establecer las características que deben poseer esas relaciones para que satisfagan a una auténtica explicación científica.

La Antropología filosófica, en este sentido, es una metaciencia, cuyo nivel de abstracción puede considerarse en el siguiente esquema:

FILOSOFÍA: Condiciones requeridas en los entes que explican el fenómeno humano.
CIENCIA: Entes que explican el fenómeno humano: el *self*, el Yo, el inconsciente.
HECHOS: Datos captados como fenómeno humano: descripción de conductas, hechos, síntomas.

Gracias al esquema anterior, podemos explicitar estas diferencias:

1) A la ciencia psicológica le interesa una explicación *de facto*, mientras que a la Filosofía le interesa una explicación *de jure*. Esto significa que la Filosofía establece las condiciones requeridas para que la explicación *de facto* sea aceptable.

2) A la ciencia psicológica le interesa una verificación de tipo experimental. En cambio, a la Filosofía no sólo no le interesa tal tipo de verificación, sino que sería contradictorio intentarla, pues se caería en un círculo vicioso. Y es que las explicaciones verificables requieren llenar ciertas condiciones para que sean válidas. Esas condiciones quedan explicitadas en la Antropología filosófica, su origen es extraexperimental y sirven para fundamentar las explicaciones sobre los fenómenos. Pretender comprobarlas experimentalmente sería equivalente a pretender apoyar los cimientos en las paredes. Lo paradójico en el principio de verificabilidad es que él mismo no es verificable.

3) Se trata, pues, de tres niveles. Uno es el de los fenómenos empíricos. Otro es el de las relaciones que unen a esos fenómenos, y otro es el de las condiciones requeridas en esas relaciones para que efectivamente produzcan explicaciones satisfactorias. La diferencia fundamental de la Antropología filosófica con respecto a la Psicología está en la caracterización de este tercer nivel de conocimiento.

No es necesario advertir que en la práctica no existe una clara delimitación de las actividades de un psicólogo con respecto a las de un filósofo y un sociólogo. En muchas ocasiones, tanto el psicólogo como el sociólogo están introduciéndose en los terrenos filosóficos, aun cuando de palabra nieguen validez a la Filosofía. Esto sucede cuando, en un afán de profundización, examinan los fundamentos de sus propias ciencias y obtienen conclusiones que redundan en un mejor conocimiento de lo que es el hombre, de sus potencialidades profundas, de su capacidad de conocer, generalizar, y obtener proposiciones de carácter científico.

8. IMPORTANCIA Y UTILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Quedaría por aclarar por qué es importante un estudio como el que acabamos de caracterizar. Por lo menos detectaremos dos motivos que otorgan una especial relevancia a la Antropología filosófica.

En primer lugar, se trata de una actividad intelectual de análisis y de síntesis. La inteligencia queda satisfecha cuando realiza esas operaciones que, dicho entre paréntesis, serán abordadas en el capítulo acerca del conocimiento humano. Encontrar relaciones, unificar la amplia gama de realizaciones humanas, tales como el arte, la ciencia, la religión, la moral, y captarlas en un solo golpe de vista intelectual, como emanando todas ellas a partir de ese principio humano que es la conciencia trascendente, es uno de los mejores momentos que puede vivir una persona admirada ante la variedad, pero al mismo tiempo deseosa de unidad. La unidad en la variedad es la expresión de la belleza intelectual.

Por otro lado, la toma de conciencia de todo esto en un estudio, a veces fatigoso, equivale a una toma de conciencia de uno mismo. Dar relevancia a la conciencia como condición de posibilidad de todo fenómeno humano es lo mismo que descubrir, tal vez por primerísima ocasión, el inmenso tesoro de potencialidad que poseemos para conocer, valorizar, ser libre y comunicarse con los demás seres humanos.

Capítulo 1

EL NÚCLEO DE IDENTIDAD PERSONAL

En este primer capítulo describiré el núcleo de identidad personal, es decir, aquello que, desde el fondo de nuestra personalidad, posibilita todos los aspectos conocidos como fenómeno humano.

El núcleo de identidad personal (NIP), por un lado, es la respuesta ante la pregunta: ¿quién soy yo?; y, por otro lado, constituye la base sobre la cual descansa todo nuestro modo de ser, nuestro pensamiento y nuestra conducta, o sea, todo aquello que captamos como fruto o producto de nuestro yo.

El núcleo de identidad personal es, pues, el ser más íntimo que cada uno es. Estudiar el ser humano en cuanto tal es estudiar al núcleo de identidad personal. Si queremos hablar con cierta precisión, éste no se posee, sino que simplemente es, y de él surge todo cuanto somos y poseemos.

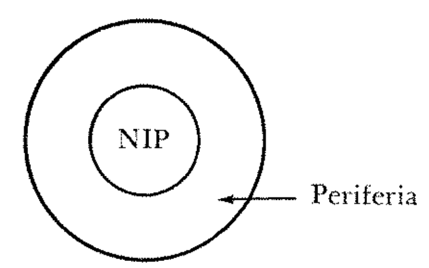
Sin embargo, antes de describirlo directamente, es conveniente referirse a los estratos superficiales de nuestra persona, con el objeto de contrastar y aclarar el constitutivo central del ser humano. En segundo lugar, explicaré algunas experiencias que conducen directamente al núcleo de identidad personal. Sólo hasta un tercer lugar podré detallarlo. Por fin, en cuarto lugar, indicaré algunos enfoques típicos que se han utilizado para distinguir este núcleo con respecto a otras características de la persona.

1.1. LA PERIFERIA DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Antes de explicar en qué consiste propiamente el núcleo de identidad personal (NIP), me parece conveniente detenerme en algunos aspectos periféricos que suelen considerarse como integrantes de la propia identidad y que, en algunas ocasiones, ocupan un lugar preponderante en la vida de la persona, como si fueran el más íntimo núcleo de su propia identidad.

Por mi parte, pienso que estos aspectos que voy a describir a continuación forman parte de la identidad de una persona, pero no constituyen, de ninguna manera, el núcleo más auténtico del ser personal. En la medida en que un sujeto logra captar esos aspectos, no como algo desechable o despreciable, sino como valores intermedios que pueden conducir a un centro más íntimo de la propia identidad, la vida de esa persona se realizará en niveles más valiosos, productivos, auténticos y, por ende, más alegremente felices.

El siguiente esquema muestra en forma sencilla la idea que acabo de explicar. Vivir en la periferia, sin descubrir ese núcleo de identidad personal, significa existir en forma inauténtica, vivir alienado o separado de la raíz más propia de nuestro ser.



De antemano hay que advertir al lector acerca de la terrible dificultad práctica que puede asaltar a una persona, en un momento dado, para asumir su verdadero núcleo de identidad, al tener que constatar algún aspecto que durante años había considerado como lo más íntimo de su ser. Las crisis que afectan a la vida humana en todas sus etapas constituyen los ejemplos más palpables de esta extraña

situación del hombre, aferrado a roles, circunstancias, valores, cualidades y pertenencias que tan sólo forman parte de su periferia, pero con el suficiente poder para ocultar el verdadero núcleo de identidad personal. Se podría decir que la vida de muchas personas ha consistido en una inadecuada defensa de estos estratos superficiales, con el consiguiente déficit de vida auténtica, dado que ha faltado el cultivo explícito y consciente del núcleo verdadero. Desde el punto de vista de una Antropología filosófica, este fenómeno de ineficiencia puede ser estudiado bajo el rubro de "alienación".

Sin pretender agotar esos aspectos que constituyen la periferia de la identidad personal, podemos describir algunos de ellos.

1.1.1. El status

a) Ante la pregunta ¿quién eres?, la mayor parte de la gente responde con su nombre o apodo. La identificación con el nombre puede ser muy fuerte, al grado de que algunas personas no toleran cambio alguno o bromas en ese aspecto. En ciertos casos, el nombre, y lo que le significa a su poseedor, puede explicar la conducta que suele llevar.

El Análisis Transaccional ha descrito este oculto poder del nombre personal con resultados sumamente esclarecedores. Sin embargo, ni el nombre ni el apodo constituyen la identidad más íntima de una persona. De hecho, el cambio de nombre o apodo puede afectar fuertemente el carácter de una persona; pero, aun en estos casos, el sujeto sigue teniendo conciencia de sí mismo como el sujeto que poseía antes otro nombre.

b) Mucha gente está muy orgullosa de sus parentescos: Fulano se presenta como el hijo del presidente o el sobrino del ministro. La identificación con una figura paterna o materna es un proceso normal en el desarrollo del niño. La deficiencia acontece cuando ese niño no logra deshacerse de dicha identificación en etapas ulteriores de su evolución.

Asimismo, el fenómeno de "simbiosis" con sus padres, con otro pariente o con su mismo cónyuge le puede dar la ilusión de complementación, armonía y felicidad, cuando lo que está sucediendo en el fondo es un desarrollo desequilibrado por no saber funcionar con las cualidades que pertenecen al otro de la pareja simbiótica. Por otro lado, un niño adoptado en una familia desde pequeño requerirá una especial preparación para recibir la noticia de que en realidad no es hijo de sus padres putativos.

Con esto se muestra que el parentesco también forma parte de nuestra identidad personal y que, en algunos casos, es difícil desprenderse de estos lazos. Sin embargo, el sujeto es capaz de sobrevivir cuando, perdida su tabla de salvación, logra tocar un fondo más sólido, estable y gozoso, como es el auténtico núcleo de identidad personal, que luego será descrito.

c) Mucho se ha criticado el afán de poseer títulos y diplomas. Sin embargo, se puede hacer una distinción. Un título conseguido por esfuerzo auténtico en el campo del trabajo intelectual, de tal modo que expresa los resultados y objetivos conseguidos, parece un valor genuino y cae fuera de la crítica general contra los títulos. En cambio, los títulos comprados, que no avalan ningún logro académico, sino que se han conseguido por amistad o por deficiencia de la institución que lo expide, son efectivamente vituperables. A este respecto, habría que llamar la atención a ese tipo de estudiantes que abiertamente proclaman su anhelo por el título, como un pasaporte para altos puestos, sea que avale, o no, la consecución de objetivos académicos.

En los dos casos mencionados, y con mayor razón en el segundo, el título en sí es un mero símbolo. Lo importante, desde luego, es lo simbolizado, que es una serie de realizaciones de orden académico. Entonces podemos obtener una conclusión: cuando el aprendizaje avalado por un título ha sido un aprendizaje significativo, entonces el núcleo de identidad personal queda tocado muy de cerca. En este caso, los contenidos asimilados afectan directamente al núcleo de identidad personal, aun cuando no se identifican

con él. Sobre este asunto trataremos más ampliamente en el capítulo referente al conocimiento.

Existe otro tipo de títulos, como los nobiliarios, que significan dignidad y honor cuando la autoridad competente lo confiere a un súbdito, como premio por sus actos meritorios. Sin embargo, la adquisición de estos mismos títulos por herencia o por simple intercambio de bienes abandona por completo el sentido original de merecimiento. No obstante, la gente, en ciertos países, continúa comprando títulos nobiliarios para hacer ostentación de ellos en sus fiestas y saraos. El *status* así adquirido, artificial y ególatra, produce una especial satisfacción a los nuevos marqueses y condes. Puede juzgarse si acaso estos títulos constituyen el núcleo de identidad personal.

d) La riqueza y, en general, las propiedades, suelen formar parte del *status*. Al mismo tiempo se utilizan como medios para obtener otros beneficios. Dada su eficacia y su objetividad tan claramente detectable, los bienes económicos se han convertido en la meta final de muchas personas. También existe la corriente contraria, que trata de rebajar el valor de los bienes económicos.

Por mi parte, considero que no es correcto caer en ninguno de los dos extremos citados, y que, por tanto, es necesario preservar el valor real de los bienes económicos y el esfuerzo proporcional que se dedica a ellos.

Todo esto sin que los bienes económicos lleguen a instalarse como núcleo o esencia de la propia identidad. El sufrimiento de una persona que poseía cien millones y pierde cincuenta no reside en las necesidades primarias que deja de satisfacer, sino en la privación de un aspecto con el cual había llegado a identificarse. La pobreza que se ha predicado como virtud no es la ausencia o privación de bienes, y mucho menos la miseria, sino el desprendimiento de los bienes económicos, como algo diferente al núcleo de identidad personal.

Podemos, pues, describir el *status* como el conjunto de cualidades que se reconocen en una persona y que le confieren un especial valor en la sociedad en que vive. Aquí se incluye lo que llevamos dicho, como es el nombre, los parentescos, los títulos, las riquezas, y también las funciones y roles que se desempeñan, como veremos en el siguiente párrafo.

Dado que el *status* es fuente de aprecio y de reconocimiento, la gente suele estar ansiosa por adquirir un mayor *status*, lo cual puede ser completamente sano, siempre y cuando no se altere una correcta jerarquía de valores y no se despoje al núcleo de identidad personal de sus derechos. Un ejemplo de esto se da con frecuencia en la gente que, con tal de conservar su puesto o conseguir otros de mayor *status*, cae fácilmente en actitudes aduladoras, servilistas o falsamente diplomáticas, y llega a suprimir sus propias ideas y principios básicos en la vida, si con esto se gana la benevolencia de los poderosos.

1.1.2. LAS FUNCIONES DESEMPEÑADAS

a) La ocupación estable de una persona le da ciertas características que luego tiende a defender como algo muy propio y personal. Hay personas que se ofenden si no lo llaman Ingeniero, Doctor o Licenciado. Una confusión en este sentido para algunos es un error grave.

Suele presentarse, a este respecto, el problema del cambio de identidad de una profesión. Por ejemplo, el profesor que considera su principal función como la de catedrático, y así se ha desempeñado durante varios años. Con los métodos modernos de Didáctica, ese profesor debe cambiar su identidad, pues la función de dictar cátedras, aun cuando no es desechable, tendrá que complementarse con otros recursos que no son fáciles de aprender. Este cambio de identidad en la periferia es rechazado con facilidad por las personas que toman muy en serio su identificación como catedrático. Desde luego, no toleran el trato de igual a igual con los estudiantes, y fácilmente se dan por ofendidos si no se les trata con la "dignidad" que merece su profesión.

Igual que en los aspectos anteriores: también aquí podemos hacer notar que un cambio de profesión o de énfasis en las características de su profesión, también puede ser tolerado por la persona, siempre y cuando haya encontrado previamente (o precisamente en esa oportunidad) un núcleo más profundo y estable de identidad personal.

b) Un cargo especial en una institución, como el de presidente o director de una sección o departamento, o bien, el rol de madre, abuela, sacerdote o consejero, también pueden constituir una característica especialmente preferida que se llega a instalar en el núcleo de la persona como si fuera su esencia más íntima.

Esta sustitución del núcleo de identidad personal puede llegar a ser un verdadero rebajamiento de la calidad de persona de un jefe. Por un lado, la gente trata a esa persona tan sólo en su calidad de jefe, y no hace caso a su aspecto propiamente personal. Por otro lado, el mismo jefe se torna defensivo respecto a su categoría, dado que ve allí una fuente de reconocimiento y aprecio, y tiende a olvidarse de su propia calidad de persona. La consecuencia es lógica, el trato interpersonal se convierte en un trato puramente funcional, que deja a un lado las necesidades más íntimas de esas personas.

1.1.3. Ideas, principios y valores

Existen algunas personas que llegan a identificarse con sus ideas, sus principios y sus valores. Este hecho en sí es un gran avance, pues una persona indefinida, sin postura personal, sin ideales, sin compromisos axiológicos, difícilmente logra realizar una conducta valiosa. El descubrimiento de un valor supone una profundización y maduración de la propia persona. Si, además, el sujeto se compromete con ese valor, entonces, lo que realiza y manifiesta normalmente con su conducta va a estar impregnado con ese rasgo axiológico.

A pesar de todo lo anterior, ni los conocimientos ni los valores constituyen lo más íntimo y profundo de una persona. El núcleo de identidad personal es aquello que capta y posee esos valores, que produce una especial luminosidad como condición de posibilidad de todo lo axiológico.

Por tanto, comprendemos a aquella persona que sufre cuando constata que sus más apreciadas ideas y valores son pisoteadas y sobajadas por otros. Sufre como si ella misma fuera el objeto de ese rebajamiento. A ese grado llegan las consecuencias de su identificación con las ideas y los valores. Aquí, es importante insistir en que ni las ideas ni los valores constituyen a la persona, sino que, en todo caso, son complementos con los cuales una persona crece, se desarrolla y se realiza como tal.

Por tanto, podemos señalar una fuente de estabilidad que se puede encontrar en medio de una crisis de valores, y consiste en profundizar conscientemente en el *substratum* personal, que está por debajo de los valores que se han sustentado y que en ese momento se sienten amenazados. Cuando una persona en crisis axiológica logra esto, se libera de la angustia que parece derrumbar a su propia persona, siendo así que lo verdaderamente amenazado (y esto también habría que analizarlo) es sólo un conjunto de creencias, ideas y valores, con los cuales se ha identificado el sujeto hasta perder de vista su más íntimo núcleo de identidad personal.

1.1.4. Rasgos psicológicos

No es raro encontrar personas que se identifican con sus rasgos psicológicos. Entre éstos podemos considerar varios tipos. En primer lugar, el automatismo que se ha formado a través del tiempo, de tal manera que respondemos de un cierto modo más o menos fijo y previsible; nos enojamos si nos dicen alguna broma, nos apesadumbramos si vemos a un perro sufriendo, etc. En segundo lugar, podemos considerar otros mecanismos en la conducta que están más profundamente arraigados y que tienen su origen en una serie de manipulaciones inconscientes que tuvieron lugar durante la infancia. En tercer lugar, podemos detectar al-

gunos rasgos que se llaman del carácter o del temperamento con los que es muy frecuente la propia identificación, como si no pudieran cambiarse o modificarse. En cuarto lugar, trataremos el auto-concepto, como uno de esos rasgos que más nos afectan a lo largo de la vida y que es la creencia acerca de lo que uno es; veremos que también en este caso no hay tal identidad con el núcleo más íntimo de la persona. Por fin, en quinto lugar, estudiaremos brevemente el inconsciente como uno de esos rasgos que parecen dominar nuestra conducta, como si fuera el fondo más propio de la persona.

a) *Mecanismos en la respuesta.* Ante un mismo estímulo, diversas personas responden de modo diferente. Lo curioso del caso es que con frecuencia se considera completamente normal que, ante el estímulo A, la respuesta debe ser B, cuando la experiencia muestra que también puede ser C o D. Por tanto, cuando una persona trata de justificar su modo de reaccionar ante un estímulo diciendo que "así es él", podemos comprender que tan sólo se trata de un mecanismo en la respuesta, tal vez hondamente arraigado, pero que de ningún modo excluye una posibilidad de cambio.

De hecho, el cambio de estructura en las respuestas que emite una persona ante determinados estímulos es un proceso real de aprendizaje, estudiado, cultivado y promovido por la corriente del *conductismo.* Estos cambios son reales (aun cuando es muy discutible si no producen acaso otros efectos secundarios en el sujeto modificado), y por tanto, demuestran que el "así soy yo" expresa una identificación de la persona con algo que en realidad no es él, por lo menos en su núcleo más íntimo y permanente.

Existen personas que se irritan fácilmente con la menor broma, otros reaccionan con mucho miedo ante un grito de un superior, hay quienes se compadecen ante un delincuente, se deprimen ante una pequeña frustración o se avergüenzan ante el señalamiento de una deficiencia. Es importante comprender que estas respuestas han sido aprendidas (a veces en forma totalmente inconsciente, como veremos en el siguiente apartado), se han mecanizado en el propio organismo, y por tanto, es posible aprender otro tipo de respuestas ante el mismo estímulo.

La consecuencia de todo esto es que los mecanismos concretos que tenemos o padecemos no constituyen nuestro más íntimo ser, sino que, por el contrario, a partir de nuestro fondo personal podemos planear y realizar cambios, aun en lo que ya está automatizado o mecanizado en nuestra conducta cotidiana.

b) *Condicionamientos inconscientes.* Nos encontramos ahora ante un fenómeno humano similar al anterior, pues se trata de una automatización en las respuestas, sólo que ahora el aprendizaje ha sido completamente inconsciente, posiblemente desde la primera infancia, y por tanto, se arraiga con mucha mayor fuerza en el organismo, originando así la creencia de que esa estructura de estímulo-respuesta es un elemento constitutivo de nuestra personalidad.

Así es como la gente aprende a comportarse en forma extraña y exagerada, pues se come las uñas, tiene miedo a quedarse sola en un cuarto, o a subirse a una escalera, o a acariciar determinados animales domésticos. Puede ser que aprenda a comportarse con excesiva prisa y nerviosismo, o tienda a ocultar sus emociones, o pretenda ejecutarlo todo con suma perfección y pulcritud, o trate de captar la atención y la admiración de quienes la rodean.

No faltan autores que describen con profusión este tipo de mecanismos inconscientes, los procedimientos manipulatorios que sufrió y que dieron por resultado esos mecanismos, y el tratamiento adecuado para atenuarlos o aun eliminarlos y cambiarlos. (Cfr. los libros de Eric Berne acerca del Análisis Transaccional).

Para nuestro enfoque antropológico, lo que interesa es, de nuevo, la distinción de este mecanismo como algo diferente al constitutivo personal, a pesar de la creencia tan generalizada de que esas "programaciones" son inseparables de nuestro yo.

c) *Carácter y temperamento.* Es frecuente la identificación de uno mismo con el propio carácter o temperamento. Suele distinguirse una diferencia entre estos dos conceptos. El temperamento comprende una serie de rasgos psíquicos estables en la persona, originados a partir de características biológicas que suelen ser heredadas. El temperamento colérico o sanguíneo son ejemplos típicos descritos desde antiguo. Actualmente existen varias clasificaciones de las personas en cuanto a su temperamento, tomando en cuenta, por ejemplo, la capacidad de percepción, la capacidad de afecto, y el tiempo que permanece el estímulo recibido.

Dado que muchos de los rasgos temperamentales están controlados por el funcionamiento hormonal y actualmente es posible conseguir un considerable cambio en dicho funcionamiento, se sigue que el temperamento no constituye la base personal desde la cual surge su funcionamiento cotidiano. El temperamento es, similarmente a lo que decíamos respecto de los condicionamientos adquiridos, una serie de características, muy importantes en el modo de ser de una persona, pero, al fin y al cabo, externas al núcleo íntimo de cada sujeto. Son elementos que, por más estabilidad que muestren, todavía no forman parte de la substancia humana.

Por otro lado, el carácter suele distinguirse como una serie de rasgos permanentes, aun cuando son adquiridos por la persona a lo largo de su desarrollo y formación. También aquí podríamos dejar por sentado que se trata de una serie de características adquiridas, aprendidas, y por tanto, igualmente expuestas al cambio, aun cuando éste parezca más lento y difícil, sobre todo si se trata de adultos y personas de cierta edad.

d) *El autoconcepto.* Desde el punto de vista del desarrollo y de la educación de una persona, es de capital importancia el tema del autoconcepto. Aquí tocaremos este asunto más bien en lo que se refiere a su relación con el núcleo de identidad personal, todo lo cual conducirá a

conclusiones de orden formativo sumamente ilustrativas acerca de lo que es el ser humano.

El autoconcepto es el conjunto de creencias que una persona tiene acerca de lo que es él mismo. Cada sujeto se ha ido formando, a lo largo de su vida, una serie de ideas e imágenes que parecen corresponder a su propia estructura de un modo más o menos permanente y necesario. Hay personas que creen firmemente en su capacidad para ganar dinero o para vencer en las carreras, y también, por desgracia, existen innumerables personas que se han formado un autoconcepto negativo, de tal manera que están persuadidas de su incapacidad para triunfar o para aprender determinada disciplina.

Una de las más importantes propiedades del autoconcepto es su poder tan fuerte sobre la voluntad y las tendencias del mismo sujeto, de tal modo que se puede decir que el autoconcepto es, en cierto grado, profético. Si una persona cree que no es apta para Matemáticas, aunque tenga cualidades para ellas, de hecho será inútil para esa disciplina. Su autoconcepto lo limita en forma poderosa. Igualmente sucede en sentido contrario: si una persona tiene fe en sus aptitudes para la música, de tal manera es poderoso ese autoconcepto que, poco a poco, va desarrollando la habilidad para la música. Habría que determinar hasta qué punto es real el juicio que una persona hace acerca de sus propias cualidades, o si no corresponde, más bien, a un autoconcepto demasiado limitante de sus cualidades por desarrollar, que están ahí, pero inutilizadas por la fuerza del autoconcepto negativo que la persona ha fomentado en sí misma.

En la definición del autoconcepto, hemos dicho expresamente que se trata de un conjunto de *creencias*. Hay que subrayar esto último, pues, efectivamente, el autoconcepto sólo funciona como una mera creencia o conjunto de creencias. Esto quiere decir que, aun cuando el sujeto expresa su propia imagen o concepto en términos apodícticos, como si hablara de una estructura invariable en sí mismo, tan sólo se trata de lo que él ha percibido en sí mismo o que

le han dicho que es él, pero sin que esto llegue a ser propiamente una estructura invariable de sí mismo. No deja de ser curioso este hecho; la gente está persuadida de que *es* de cierto modo, y que además, *es* de un modo estable y firme, prácticamente invariable. Lo que estamos aclarando en este momento es que ese carácter de firmeza e invariabilidad que tiene el autoconcepto no corresponde a la realidad. La gente cree que ontológicamente es así, y que en función de dicho ser, se forma posteriormente su autoconcepto. La realidad, que los psicólogos se han encargado de demostrar, es precisamente lo contrario, o sea, el autoconcepto (tenga o no bases reales) es el que proporciona un cierto carácter de fijeza en la conducta de una persona.

Existe una cierta dialéctica entre el autoconcepto y la conducta de una persona, o sea, una influencia mutua, de tal manera que, a medida que el autoconcepto origina conductas cada vez más frecuentes, acordes con las características expresadas en ese autoconcepto, a su vez, dichas conductas, así realizadas, van fortificando ese autoconcepto. Sin dejar de afirmar esta doble influencia, habría que estudiar cuál de los dos extremos tiene prioridad, y por tanto, cuál de los dos puede llegar a ser la variable que una persona puede llegar a manejar directamente para influir también en el otro extremo. Los hechos han mostrado que el manejo del autoconcepto y su variación ha influido poderosamente en el cambio de conducta de una persona. Estamos aquí frente a uno de los más poderosos factores de la educación de niños y de adultos.

Desde el punto de vista de un educador, sea padre de familia, profesor, sacerdote o gobernante, no se puede exagerar la importancia que tiene el buen manejo del autoconcepto. Hitler manejó el autoconcepto del pueblo alemán para llevarlo a la Guerra mundial, Napoleón arengaba a sus soldados enardeciendo las potencialidades de valentía y heroísmo que de hecho se encuentran en cada persona. Marx ha manejado el autoconcepto del proletariado para llevarlo a la revolución y al sacudimiento de las explota-

ciones que ha sufrido. El pueblo judío (aunque no necesariamente todo judío) maneja un concepto de sí mismo bipolar, pues, al mismo tiempo que se siente objeto de la venganza por parte del cristianismo por la muerte de Cristo, confía ampliamente en su poder de inteligencia mesiánica que se le atribuye en la Biblia.

Los ejemplos se pueden multiplicar indefinidamente. Una madre que trata a su hijo como tonto y se lo repite a menudo, acaba por convertirlo en un verdadero tonto, por lo menos en su comportamiento externo, aun cuando las potencialidades internas permanezcan en ese niño. En ese caso, lo primero que hay que combatir es ese autoconcepto tan fuertemente introyectado y en función de un convencimiento acerca de las posibilidades adormecidas, hacer resurgir de nuevo la inteligecia del paciente.

El homosexual, en muchos casos, lo es gracias a su autoconcepto. Se comporta como miembro del sexo opuesto precisamente por la idea que se le ha infundido acerca de su propia naturaleza. En el momento en que cambie dicha idea, poco a poco puede cambiar su conducta y aun su misma fisiología.

Los profesores, por su parte, dejan ver, aunque sea en forma indirecta, su grado de confianza en las potencialidades de los estudiantes. El autoconcepto que el estudiante se forma acerca de sus posibilidades de éxito en la asignatura se debe en gran parte a la confianza que adivina u oye que el profesor tiene en el grupo y en él en particular. El fracaso de muchos grupos se ha debido, en gran parte, a la etiqueta de maldad o de inútil que algunos profesores han endilgado en el mismo a causa del comportamiento de algunos de sus componentes. De acuerdo con Rogers, el principal motivo en la actitud de aprendizaje significativo se encuentra en el mensaje de confianza y aceptación que el educador proporciona al estudiante. Cuando no hay tal confianza, el autoconcepto se limita hasta el grado de que, efectivamente, no se logra el aprendizaje requerido.

Por parte del psicoterapeuta, podemos decir lo mismo,

en forma paralela. En el momento en que acepte el autoconcepto (por supuesto, degradado) del paciente, está liquidada su acción terapéutica. El paciente se empeñará en defender su propio autoconcepto, y se sentirá ansioso cuando note que el psicólogo no cree en eso. Por otro lado, éste notará una aceptación y confianza en posibilidades ocultas y no desarrolladas del paciente. El tratamiento será una lucha entre ese autoconcepto que se quiere imponer y esas fuerzas no utilizadas que el paciente puede echar a andar, justamente en función de la confianza que nota en el psicólogo.

Desde un punto de vista antropológico, lo que nos interesa es la distinción que hay entre el autoconcepto y el núcleo de identidad de una persona; son diferentes, pero a pesar de saberlo, una persona tiende a identificarse con su propio autoconcepto. Esta identificación da lugar a un proceso de alienación, tal como se explica en seguida.

De acuerdo con lo anterior, la *alienación humana* consiste en la proyección que el sujeto realiza con respecto a sí mismo, hasta *identificarse* con su autoconcepto o su autoimagen.

En realidad, *alienación* e *identificación* es lo mismo, aunque visto desde dos perspectivas diferentes. El término alienación alude al despojo que de sí mismo hace la persona. Identificación es un término que alude a la creencia vivencial que el sujeto sustenta acerca de su autoconcepto. El sujeto cree que su propia realidad es su autoconcepto. En esa creencia se realiza simultáneamente la alienación y la identificación, pues, por un lado, se despoja o se balancea hacia un polo que no es él mismo, y, por otro lado, cree que su autoconcepto corresponde a su realidad, o es su realidad. Esto es una verdadera identificación. Con este fenómeno queda caracterizada la enfermedad más notable del ser humano, su rebajamiento y su inautenticidad.

Para remediar esta enfermedad es necesario que el sujeto tome conciencia de su propio yo, que no es un concepto, que no está limitado por las características que él

cree le pertenecen en forma insoslayable. Lo malo del autoconcepto no es que necesariamente sea erróneo o inadecuado con respecto al verdadero yo, sino que, siendo falso o verdadero, de todos modos es *limitado*, mientras que *el yo no es limitado*. Alienarse es, pues, limitarse. Identificarse es tomar el autoconcepto como la única realidad que uno es. Aun siendo verdadero el autoconcepto, su falla está en que es concepto, y por tanto, limitado y estructurado de un modo estático.

e) *El inconsciente*. Nos introducimos ahora en uno de los más discutidos capítulos tratados por los psicólogos. Desde el punto de vista de la Antropología filosófica nos interesa explicitar qué relación existe entre el inconsciente y el núcleo de identidad personal.

Entendemos por inconsciente, en primer lugar, un conjunto de imágenes, valores, conceptos, emociones y mecanismos de respuesta, que de alguna manera subyacen en la persona, pero que ordinariamente no aparecen a la conciencia, e inclusive ofrecen resistencia a ello, aun cuando suelen manifestarse fortuitamente en los sueños, los actos fallidos y las asociaciones libres.

Por otro lado, también habría que atender a las descripciones de algunos psicólogos a este respecto, según las cuales, el inconsciente parece ser una zona real de la propia persona, semejante a los ocho novenos de un iceberg que permanecen ocultos por debajo de la superficie del mar, y que su influencia en la conducta es determinante en ella, o por lo menos, típicamente productiva de algunas reacciones, inexplicables a primera vista, tales como la exageración de ciertas respuestas, los tics nerviosos, los síntomas neuróticos tales como las manías, las obsesiones y las fobias.

Pareciera, pues, que se trata de un fondo de la personalidad con un contenido muy importante y decisivo en lo que se refiere a la orientación de la propia conducta.

Por mi parte, pienso que, con toda la importancia que puedan revestir estos datos del inconsciente, aun así no

constituyen el núcleo de identidad personal. Habría que distinguir el inconsciente como contenido y el inconsciente como continente.

Como contenido, el inconsciente es muy variable; algunos elementos que lo forman pueden ser maléficos y otros pueden ser benéficos. No solamente se hallan traumas, sino también experiencias positivas y orientadoras hacia un sano crecimiento.

Lo importante, para nuestro punto de vista, es el inconsciente como continente, esto es, como estructura de la persona, capaz de alojar una serie de datos, conflictivos o no, que orientan la conducta posterior. En este momento nos encontramos frente a uno de los grandes hallazgos de la Psicología contemporánea, que, a mi parecer, todavía no ha sido suficientemente explorado, ni en la práctica ni en teoría.

Independientemente de los contenidos especiales que una persona en particular haya encerrado en su inconsciente, resulta que todo ser humano posee esa estructura o rasgo, como una potencialidad que sería conveniente saber aprovechar.

Aquí surge de nuevo nuestra pregunta directriz: ¿estamos frente al núcleo de identidad personal o hay algo más íntimo que el inconsciente? Mi respuesta es que estamos rozando al NIP y que el fondo de nuestra persona es una estructura que abarca al inconsciente. Desde luego, habría que describir más ampliamente esa estructura; pero por lo pronto la estamos conectando con la entidad que por ahora tratamos, que es el inconsciente en cuanto continente.

La razón principal para desechar al inconsciente como núcleo de identidad personal es que precisamente se trata de algo inconsciente, siendo que, como veremos posteriormente, el núcleo de identidad personal es algo consciente, o mejor dicho, es conciencia. Sobre esto volveremos más adelante. Por ahora habría que insistir en que la zona real del sujeto, que hemos llamado inconsciente como continente, es una potencialidad efectiva de la persona, y que puede ser rescatada de esa oscuridad que la ha caracterizado.

El inconsciente, de aquí en adelante, no debería significar tanto una serie de amenazas oscuras, sino una fuente de energía en donde se alojan elementos que influyen en nuestra conducta, y sobre los cuales podemos tener una influencia consciente. He aquí un plan de rescate de la propia persona que va tomando posesión de lo que le pertenece, en lugar de tener que vivir bajo el temor de una amenaza que nos asalta desde los rincones de nuestra personalidad.

1.2. ALGUNAS EXPERIENCIAS QUE CONDUCEN AL NÚCLEO DE IDENTIDAD PERSONAL

Antes de explicar en qué consiste el núcleo de identidad personal, conviene describir las experiencias que conducen directamente a su captación. Los conceptos y las explicaciones orales o escritas no son suficientes para captar ese núcleo interno. Tampoco es suficiente esta descripción para vivir dichas experiencias. Sin embargo, con esto ya logramos un paso de aproximación a dicho núcleo. La identificación de estas experiencias puede fomentar su promoción más sistemática. El fomento de ellas es objeto de un sistema educativo integral.

1.2.1. La experiencia estética

Consiste en una captación sensible e intelectual de un objeto que impacta los estratos emotivos de una persona. Desde luego, es necesario el uso de los sentidos para captar la belleza de la naturaleza o de una obra de arte. Sin embargo, los sentidos solos no bastan. El intelecto capta un significado o sentido unitario que trasciende el terreno de los sentidos. El espectador de una obra de arte en cierto modo vuelve a crear el sentido profundo que el artista quiso grabar en su producción.

Pero posiblemente es el estrato emotivo el que más llama la atención en una experiencia estética. Se podría comparar con la experiencia casera de hacer vibrar un tenedor y acercarlo a una copa con agua hasta la mitad. La copa tam-

bién vibra al unísono. Una obra de arte suele conmover las fibras más delicadas de una persona. La experiencia estética impacta a la persona entera.

También se produce un cierto relajamiento de la persona. La actitud de descanso, sin preocupaciones, sin interrupciones, favorece la profundidad de una experiencia estética. Las tensiones ordinarias de la vida son un obstáculo para ella. Aquí encontramos un círculo favorable: la experiencia estética tiende a distensionar a una persona, y asimismo, la ausencia de tensiones favorece a una mejor experiencia estética.

Se trata, pues, de una *atención pasiva*, aun cuando esto parece contradictorio. La mente está enfocada por entero al asunto que produce tal experiencia; sin embargo, no hay esfuerzo de concentración para lograrlo. La persona se deja llevar por el ritmo de la música o por la inmensidad del cielo estrellado o por la cadencia y la metáfora del poema que está leyendo. El esfuerzo explícito de "tener una experiencia profunda" podría echar a perder la misma experiencia.

La palabra concentración puede utilizarse sólo en cierto sentido. Si concentración implica esfuerzo, tensión y hasta preocupación, entonces la experiencia estética está lejos de la concentración. Pero si esta palabra indica sólo ausencia de distracciones, atención completamente enfocada al asunto o tema propio de la experiencia, entonces sí hay concentración. Se trata del fenómeno descrito previamente con el nombre de atención pasiva.

Otra característica de esta experiencia es la *ausencia de conceptos*. En este sentido se puede decir que es irracional (pero no antirracional). El significado profundo que se capta en una experiencia estética es inefable, no se puede expresar conceptualmente. Las explicaciones que se dan son sólo rodeos o flechas que tratan de apuntar a dicho significado.

En la experiencia estética se da el *conocimiento por connaturalidad*. Aquí está el núcleo esencial de esta experiencia. Significa que una persona que la vive está conociendo simultáneamente dos cosas: el objeto externo (naturaleza u obra de arte) y su propia naturaleza. El objeto externo sirve como espejo que logra la captación de uno mismo en sus estratos más profundos. Generalmente no oímos el latido de nuestro corazón; pero cuando corremos y late fuerte, empezamos a detectarlo. Algo semejante pasa en la experiencia estética: generalmente nuestro yo pasa inadvertido, pero cuando nos emocionamos y vibramos con un objeto bello, entonces nos captamos en estratos antes desapercibidos. En realidad, esta doble captación se produce en una vivencia unitaria; lo que se capta es al mismo tiempo el significado de la obra de arte y el estrato profundo del espectador. Se entiende esto, dado que el artista, al crear su obra, ha plasmado y proyectado elementos integrantes de su mundo personal. El espectador capta ese mensaje gracias a la existencia de su propio mundo interno, en cierto modo semejante al del artista.

Con esto llegamos a nuestro tema. La experiencia estética es un canal que *conduce al núcleo de identidad personal*. La vivencia estética abre las puertas para un mejor conocimiento de los estratos profundos de la persona. Mientras más profunda es una experiencia estética, más profundamente se capta ese núcleo interno de identidad personal.

Existen algunas *dificultades* para lograr una buena experiencia estética. Generalmente se viven experiencias superficiales. Una de estas dificultades es la *ignorancia* acerca de su valor educativo. Se ha creído que es un lujo o que no es en absoluto necesaria; para algunos es una pérdida de tiempo. Es, en este sentido, como la educación podría favorecer y fomentar la sanidad de la experiencia estética. Los objetos presentados en algunas obras de arte, especialmente cuando se trata de culturas diferentes a la propia, también pueden presentar alguna dificultad para vivir la experiencia estética. Sin embargo, la naturaleza misma, en todas sus gamas y rincones, es la mejor obra de arte, abierta a la contemplación de cualquier mortal.

La experiencia estética logra que el sujeto trascienda el espacio y el tiempo. No tiene noción del tiempo transcurrido. El significado captado no tiene dimensiones.

Por último, la experiencia estética es altamente positiva, pues logra un desarrollo personal del sujeto; inyecta energía, optimismo y confianza en la vida.

Podríamos terminar esta breve descripción citando a Maritain, cuando se refiere a ese ambiente especial de la poesía: "Llamo poesía no al arte de componer versos, sino a la comunicación de lo más profundo del ser de las cosas con lo más profundo del ser de una persona". Este sentido de la palabra poesía expresa, en otros términos, esa captación del propio núcleo de identidad personal a través del ser profundo de un objeto bello.

1.2.2. La comunicación interpersonal

Las características que describen a la experiencia estética podrían transladarse ahora para explicar la experiencia íntima de comunicación interpersonal. La superioridad de ésta es obvia, pues ahora se trata de dos personas, y no de un objeto inanimado.

La *vibración emocional* es típica, y tiene varios nombres y grados; puede ser una simple amistad, puede ser afecto, cariño o amor. Puede ser la empatía, o acto de ponerse en los zapatos del otro, tratar de comprender las cosas desde el punto de vista y con las categorías del otro.

También se da un cierto *relajamiento* o ausencia de tensión. Se produce en un ambiente flexible, cálido, casi sin palabras ni esfuerzo intelectual alguno. Se comparte una vivencia y se constata una compenetración de ambas personas.

El conocimiento de estratos profundos de la otra persona le da al conocedor la posibilidad de *un conocimiento más profundo de sí mismo.* Cuanto mejor se reconoce la calidad de persona del otro, más crece la calidad de persona

de uno. Y también se podría decir al revés: cuanto más fuerte es una personalidad, más fácilmente sabe reconocer en los demás su propia calidad de persona y más crece esa persona. Este autoconocimiento, facilitado gracias al conocimiento del otro, es la forma peculiar del conocimiento por connaturalidad, que ya explicamos más arriba y que también se da en la experiencia de intimidad interpersonal.

Aquí podemos aludir al concepto de *nosotros* de Gabriel Marcel. Según este autor, el yo y el tú son abstracciones; lo que existe verdaderamente es el *nosotros*, aun cuando no lo percibamos. El yo y el tú son como desgajamientos del *nosotros*. El yo y el tú adquieren su verdadera dimensión cuando viven el *nosotros*. Existir auténticamente es coexistir. Este *nosotros* forma un *substratum* ontológico que da vida a cada persona. Esto significa que hay un estrato de ser, donde viven las personas, donde se hacen presentes, donde se comunican íntimamente, aun cuando en la mayor parte del tiempo no seamos conscientes de él. La experiencia de intimidad interpersonal nos da acceso a un yo más profundo, que se abre al otro yo en ese *substratum* ontológico que es el *nosotros*. En este sentido, la intimidad interpersonal nos conduce, no al exterior, sino al interior más valioso y recóndito de nuestra propia personalidad.

Esta experiencia de intimidad interpersonal es la base de la formación de una *comunidad*. Aquí hay que distinguir entre sociedad y comunidad (Cfr. Max Weber). Sociedad es el conjunto de hombres ligados por lazos jurídicos. Comunidad es ese mismo conjunto de hombres donde se dan lazos de afectividad. La experiencia descrita más arriba es la que conduce a una auténtica comunidad. A la educación corresponde, una vez más, el fomento de este estilo de comunicación entre personas.

Posteriormente, cuando tratemos el tema que se refiere a la comunicación del hombre, abordaremos este asunto en forma más directa.

1.2.3. La comunicación intrapersonal

La intimidad no sólo tiene lugar en el encuentro con otras personas; también se puede dar en el encuentro con uno mismo. Este tipo de experiencia tiene una ventaja sobre las demás, y consiste en que se puede sistematizar con facilidad, dado que no requiere ningún objeto ni el concurso de alguna otra persona.

Las técnicas o procedimientos para sistematizar la experiencia de intimidad intrapersonal han sido cuidadosamente elaboradas y expandidas por las filosofías orientales, como el yoga, el zen, y demás tipos de meditación. La Meditación Trascendental, aun cuando tiene origen oriental, ha sido adaptada completamente al uso y costumbres del mundo occidental. Todas estas técnicas pueden variar, y a veces lo hacen en forma irreducible; sin embargo, la meta es siempre la misma, aun cuando se haya expresado en términos muy diferentes.

La meta de estos procedimientos es el encuentro con uno mismo, el conocimiento de la propia naturaleza, el conseguir la facilidad para vivir desde el yo más profundo. Se podría decir que se trata de diversas vías o senderos hacia la propia identidad.

No es éste el lugar para describir dichas técnicas ni el procedimiento concreto para sentarse a meditar. Pero es posible explicar, en términos generales, en qué consiste dicha experiencia.

La característica más importante de este tipo de meditación es la *ausencia de conceptos*. No se trata de una reflexión acerca de la propia vida, ni un análisis sobre la situación actual; tampoco quiere inferir consecuencias para el futuro ni planear el día. No es el fenómeno de introspección que pretende captar estratos profundos del yo. No hay conceptos ni imágenes; el flujo de la conciencia se aplaca paulatinamente y, eventualmente, se llega a un punto de quietud completa.

Otra característica importante es la *ausencia de esfuerzo* para lograr esta meditación. No se trata, pues, de *concentración,* sino de atención pasiva. La conciencia está despierta, pero no tiene un propósito definido de conseguir algo.

Posiblemente la característica más típica de esta meditación es la *expansión de la conciencia.* Esto significa que, durante la vida ordinaria, una persona concentra su atención en objetos limitados, y, con ello, el campo de su conciencia también queda limitado. En cambio, durante la meditación, la ausencia de objetos y de límites propicia una apertura a un horizonte ilimitado de la conciencia, lo cual llega a ser una experiencia cotidiana. El resultado de esto es una aclaración del pensamiento y una facilidad para actuar en horizontes más amplios durante la vida ordinaria. La situación y las circunstancias de la vida posiblemente no han cambiado, pero el trasfondo es más amplio, y esto posibilita una perspectiva más realista, más desahogada y más adecuada para encontrar soluciones a los problemas que se presentan.

También se da en esta experiencia un *relajamiento* y un *descanso profundo.* Las tensiones normales del día se van disolviendo y la sensación del meditador es de quietud, paz, tranquilidad, ausencia de preocupaciones, silencio interior profundo. La eficiencia en el trabajo subsiguiente se ve incrementada inmediatamente, pues las energías del sujeto ya no padecen los nudos propios del cansancio y de la tensión.

Se trata, en suma, de una vivencia de los estratos más profundos del propio yo, un encuentro con la propia identidad. La experiencia se inicia con un recogimiento interno, se capta una luminosidad propia de una conciencia lúcida, despierta, pero relajada. Eventualmente se percibe una ilimitación de *absoluto silencio.* El sujeto está viviendo entonces en su plataforma interna, sólida, fuerte, tranquila, apoyada en la trascendencia del espacio y del tiempo.

La palabra *trascender* también puede describir esta ex-

periencia. Trascender significa ir más allá, traspasar los límites de lo actual. Así, el concepto trasciende los ejemplos concretos; la síntesis trasciende a la tesis y a la antítesis. Como puede notarse, la trascendencia o acto de trascender, aun cuando va más allá de lo actual, en cierto modo recoge eso actual y no le da la espalda. El acto de trascender en la meditación (y me estoy refiriendo especialmente a la Meditación Trascendental) consiste en ir más allá de imágenes y conceptos, salirse del espacio y del tiempo, y asomarse a lo ilimitado, al horizonte de potencialidad infinita. La persona que ha tenido esta experiencia nunca llega a olvidarla, y su actitud en la vida cambia completamente, pues capta una unidad entre las cosas, una armonización que antes no percibía, y que ahora se le presenta en forma cada vez más evidente.

Es importante aclarar que esta experiencia de meditación no es un huir del mundo, de sus problemas y de sus conflictos. No se trata de un opio o una droga que aliena a la persona. Es precisamente lo contrario; se trata de una experiencia que desaliena a la persona, en cuanto que la pone en contacto con su núcleo más íntimo de identidad personal, en cuanto que le restituye sus potencialidades propias y naturales, y la coloca en una situación más apta para la resolución de la problemática que presenta el mundo. De hecho, el sujeto que medita cotidianamente experimenta un avivamiento de sus energías y una potencialidad mucho mayor, que lo capacita para el enfrentamiento con sus circunstancias de modo más creativo, eficaz y generoso.

De acuerdo con algunos psicólogos, uno de los síntomas más frecuentes y arraigados en la civilización actual es la ansiedad y la inseguridad ontológica. La ansiedad estaría provocada por la ausencia de ese centro del yo, con lo cual la persona vive temerosa, "no se halla", se desespera fácilmente, y cae en una inseguridad que se puede llamar "ontológica", pues le hace falta una plataforma interna sólida, desde la cual pueda resolver sus conflictos y problemas ordinarios de la vida.

1.2.4. La experiencia de intimidad religiosa

Aun cuando en este terreno son abundantes las falsas monedas, pues fácilmente degenera la auténtica experiencia religiosa en fanatismo y supercherías, es posible distinguir una serie de cualidades que tipifican a la experiencia que, por un contacto con Dios, lleva a un mayor fortalecimiento del propio yo, es decir, a una captación del núcleo de identidad personal.

La primera característica que podemos denotar es el *recogimiento interno*. La persona, por unos momentos, corta los estímulos que llegan del exterior, enfoca su atención a una zona de su mundo interno, en donde tiene lugar el encuentro con Dios.

El testimonio generalizado, especialmente por parte de los místicos, es la vivencia de una *presencia interna infinita*, poderosa, vivificante, que no pueden menos que llamar Dios. Aun cuando Dios está en todas partes, el tomar conciencia de dicha presencia no suele darse en cualquier ocasión. Es en el propio interior donde más fácilmente puede hallarse a Dios. Según San Agustín, Dios es más íntimo al yo que el yo mismo. Por otro lado, tal como lo han propagado teólogos modernos de la línea protestante, ha sido un craso error de las religiones suponer a Dios en un más allá inalcanzable, en una altura fuera de nuestra vista, cuando la realidad es que a Dios se le encuentra en lo más hondo de la propia persona. De acuerdo con Tillich, Dios es el fondo último de la preocupación humana.

La aceptación del mundo, de las circunstancias, del propio sufrimiento, es una de las características que surgen como consecuencia de esta experiencia. El caso típico es el de Jesucristo, quien, a pesar del sufrimiento ante la previsión de su propia muerte, sin embargo, acepta diciendo: Hágase Tu Voluntad. Esto no es fatalismo ni aceptación resignada, es unión con el absoluto, que a veces implica sufrimiento, es la unión con lo que se ve conveniente, a pesar de que implique dolor.

Con lo anterior se percibe otra consecuencia, que es el crecimiento interno de la persona, dado que recoge un caudal de energías que antes no utilizaba. El sujeto siente una nueva fuente de fortaleza, acrecienta su propia personalidad, y sale dispuesto a una lucha más leal y efectiva.

La palabra religión nos puede conducir a una nueva explicación del fenómeno. Proviene de *re-ligare*, que significa volver a unir. Estamos refiriéndonos, pues, a dos lazos de unión entre Dios y el hombre. El primero de ellos es la creatividad de Dios; es una corriente que surge de Dios y produce la existencia de cada persona. La creación no es un fenómeno antiquísimo, como suele creerse, sino que tiene lugar en todo momento. El hombre recibe su existencia segundo a segundo; nunca es capaz de mantenerse en el ser por sí mismo. La existencia nos viene dada. El segundo lazo de unión procede del hombre hacia Dios, y consiste en tomar conciencia del primer lazo. Esto es propiamente la experiencia religiosa, lo más esencial en la religión. Por medio de ella, el hombre tiene la vivencia de estar abierto hacia lo infinito, siente su contingencia, y la necesidad de un Ser que le da su propio ser.

Los místicos describen, con todo lujo de detalles, esta experiencia de contacto íntimo con Dios. Al respecto, es interesante la referencia a ellos por parte de *Henri Bergson* en su obra: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Según este autor, aun cuando es cierto que la religión ha surgido en mucha gente a partir del miedo y de la función fabuladora de la inteligencia frente a la muerte o las catástrofes, también es cierto que hay otro tipo de religión (ya no estática, sino dinámica) que surge del contacto con Dios.

Desde nuestro punto de vista, lo importante es que la experiencia religiosa lleva al descubrimiento del núcleo de identidad personal. Dado que Dios es más íntimo al yo que el yo mismo, cuando una persona se pone en contacto con Dios, la revelación del propio yo surge concomitantemente.

1.3. LA ESENCIA DEL NÚCLEO DE IDENTIDAD PERSONAL

Una vez descritas algunas experiencias que conducen al núcleo de identidad personal, veamos cuáles son los conceptos que expresan ese núcleo de la manera más fiel posible. Aquí es necesario repetir la aclaración que se desprende de algunos párrafos anteriores. Estos conceptos no producen la vivencia de dicho núcleo; son meras expresiones abstractas, que tratan de identificar y señalar ese núcleo. El concepto y el conocimiento conceptual es diferente a la vivencia, o mejor dicho, es una vivencia muy pobre. La belleza emociona; mas no así el concepto de belleza. Los conceptos son como los planos de un país; tienen una función orientadora para la actividad mental, pero de ninguna manera sustituyen a la vivencia, que es la que da validez a dichos conceptos.

1.3.1. El ser substancial

El primer concepto para caracterizar a nuestro núcleo de identidad personal es el ser substancial. Se opone al ser accidental. La substancia, en Filosofía, significa el ser que existe en sí mismo, y por lo tanto, ofrece una permanencia radical en relación con los accidentes, (todo aquello que existe en otro, en la substancia). En nuestro esquema básico, la periferia es lo accidental, y puede ir cambiando con el tiempo, mientras que el círculo central es la substancia, que es donde se adhieren los accidentes.

Nuestro núcleo es, en efecto, aquello que permanece a lo largo del tiempo. Es lo que nos identifica y permanece igual a pesar de todos los cambios. De paso, podemos indicar que la resistencia al cambio, que con frecuencia se nota en algunas personas, tiene su explicación por el hecho de haberse centrado y arraigado en alguna característica accidental y no en el núcleo de identidad personal. El núcleo de identidad personal está abierto al cambio, pues él mismo es la base de todo cambio. En contraste, los accidentes o elementos periféricos, por su misma precariedad, buscan un

arraigo y permanencia que no poseen. La persona centrada en sus accidentes no encuentra un modo sencillo y natural para ejercer el cambio.

1.3.2. Calidad de sujeto

La identidad personal es lo opuesto a un objeto. Objetivar a una persona es lo mismo que desfigurarla o tratarla en un nivel inferior. Las cosas son objetos, los conceptos son objetos, y hasta los animales pueden ser tratados como objetos. Pero la identidad personal es justamente lo opuesto. Y es que la palabra objeto significa "lo que está frente a mí". Objetivar algo es retirarlo y verlo en cierta perspectiva y con cierta distancia. Los conceptos objetivan lo que expresan, y por esta razón no son aptos para conocer esta identidad personal.

Es importante aclarar que el acto de reflexionar sobre uno mismo implica un conocimiento discursivo, conceptual, y, por tanto, objetivo. De aquí se infiere que este acto reflexivo no es suficiente para captar ese núcleo de identidad personal. La intimidad intrapersonal descrita no es lo mismo que el acto reflexivo, pues prescinde de conceptos y de imágenes, y se queda con la pura luminosidad de la propia conciencia que se percata de ella misma.

La idea de sujeto lleva aparejada la de actor y responsable de la conducta que se ejerce. Del sujeto emana la orientación y la ejecución de un acto. Su responsabilidad también queda enclavada en esta característica del núcleo de identidad personal.

1.3.3. El yo profundo

Este concepto hace alusión a dos tipos de yo. En nuestro esquema básico de los dos círculos concéntricos es posible representar al yo profundo y al yo superficial (que también llamaremos yo empírico o ego). El yo profundo es el círculo central interno, y el yo empírico es la corona o periferia de la persona.

El ego es reconocido de inmediato en una persona. El egoísmo o actitud posesiva es su característica más notable. Tiene una tendencia centrípeta, es posesivo. En cambio, el yo profundo es difusivo, expansivo, centrífugo, desinteresado. Esto último se reconoce en el modo de ejercer el amor. El amor de benevolencia es desinteresado, mientras que el amor de concupiscencia es interesado. Este último es ejercido por el ego, y el primero es ejercido por el yo profundo. La calidad de una persona, su profundidad como tal, puede captarse en la amplitud y estabilidad de su amor de benevolencia, aun cuando el otro mantenga algunos residuos de interés en el ejercicio del amor.

La integración de una persona tiene su raíz en este yo profundo. La diversidad de funciones, emociones, problemas y estratos de una persona, requiere una estructuración o integración, de tal manera que se trate realmente de una persona. Esta integración tiene lugar precisamente en el yo profundo. En cambio, el ego y los estratos que lo componen, fácilmente pueden permanecer desconectados y dar lugar a una división en la misma persona, tal como es detectado por los psicólogos en sus casos clínicos.

El yo profundo manifiesta una seguridad ontológica muy estable. Esto significa que, aun cuando falten elementos de seguridad externa, la persona mantiene su equilibrio interno, gracias a la estabilidad y profundidad del núcleo de identidad personal. Esto es muy importante, pues la gente en general trata de procurar su propia seguridad en función de posesiones, roles y actividades externas, tal como hemos visto anteriormente. Cuando ellas fallan y no es suficientemente fuerte el yo profundo, la persona se desquicia. Un fortalecimiento del yo profundo capacita a la persona para resistir, con más facilidad, las crisis y las situaciones cambiantes de la vida. En realidad, la vida es un continuo cambio, y el miedo al cambio puede ser paralizante para aquella persona que no tiene esa plataforma interna suficientemente estable.

1.3.4. Campo de conciencia

Conciencia quiere decir darse cuenta de algo. Cada persona puede constatar el flujo de la conciencia, como un continuo pasar de objetos, recuerdos, emociones, que de alguna manera se hacen presentes. La principal propiedad de la conciencia es la intencionalidad, que consiste en que siempre se trata de una conciencia-de-algo. Tenemos conciencia de un árbol, de un dolor, de un problema que estamos resolviendo, etcétera.

Aun cuando normalmente en la vida ordinaria la conciencia es conciencia-de-algo, una persona, en ciertos momentos como los descritos al hablar de la comunicación intrapersonal, puede llegar a captar su propio campo de conciencia, como un continente, sin contenidos, como luminosidad que se ilumina a sí mismo y nada más. Esta ausencia de objetos es la que permite que la persona se encuentre consigo misma en una luminosidad interna, que no capta nada más que su propio ser, mas no como concepto o algo objetivo, sino como sujeto o fuente de esa misma luminosidad. Esta conciencia de sí mismo acompaña a la persona de una manera muy difusa a lo largo del día; pero es posible fortalecer dicha conciencia, especialmente con la experiencia sistemática de intimidad intrapersonal ya descrita.

El sujeto que experimenta dicho campo de conciencia, al mismo tiempo vive un silencio, paz, armonía, felicidad y sensación de ilimitación, que es una vivencia superior a los momentos de alegría y placer que se encuentran en la vida ordinaria. La esencia de la felicidad es un estado que surge a partir del núcleo de identidad personal y difunde su tónica en el resto de las experiencias cotidianas.

Por último, podríamos asociar esta idea del campo de conciencia con el concepto de espíritu y de ser-cabe-sí que se maneja en la Metafísica. El ser-cabe-sí es el mismo ser en cuanto es iluminado y captado en sí mismo. Explican los metafísicos que el ser espiritual es ser-cabe-sí, es decir,

una luminosidad que está en cierto modo contenida en sí misma. En cambio, el ser-cabe-otro es la materia, la opacidad de un ser que, por tanto, no tiene conciencia o luminosidad respecto de sí ni respecto de otros. El núcleo de identidad personal puede ser descrito por el ser-cabe-sí o luminosidad del propio campo de conciencia.

1.3.5. Existencia productora de su estructura

De acuerdo con la Filosofía existencial, el hombre tendría que ser descrito no tanto por esencias, sino por su *existencia.* La esencia es un concepto objetivo y, como tal, falla para expresar lo más propio del ser humano. En cambio, la existencia es intuitiva, se capta en una vivencia mucho más realista, y, por tanto, es más apropiada para detectar al ser humano. La suma de conceptos esenciales sobre una persona no llegan a ser esa persona. En cambio, la existencia sí es lo más propio de ella. Claro está que también habría un concepto de existencia, que, a su vez, fallaría para describir al ser humano. Sin embargo, se trata ahora de captar intuitivamente dicha existencia.

La doctrina de Sartre a este respecto es radical. Lo más propio del hombre es su existencia; con ella, un hombre se fabrica su propia esencia. La esencia es la biografía particular de cada persona. La existencia es su indeterminación actual, que es una nada, una libertad, un hueco o conciencia pura, que surge en cada momento y produce su propia determinación y deja tras de sí su propia biografía, como una araña deja tras de sí la tela que está produciendo.



En esta teoría queda claro que no es la esencia primero, y luego viene la existencia, sino que es al revés. El hombre tiene su existencia, y con ella produce su esencia. Este uso de los términos esencia y existencia podría ser objetado: sin embargo, la realidad que está expresando es perfectamente constatable por cada persona.

"El hombre es lo que no es, y no es lo que es". Aquí tenemos una famosa sentencia sartreana que expresa este misterio del núcleo de identidad personal. Aun cuando parece un acertijo o trabalenguas, el significado de esa frase es muy profundo y muy real. Quiere decir que el hombre en su ser más profundo es una indeterminación o ausencia de caracterizaciones concretas. Esta frase señala el horizonte ilimitado que está en la base del núcleo de identidad de una persona. La ilimitación significa carencia de límites o aristas que producirían un perfil determinado. Es importante señalar, entonces, que las determinaciones y limitaciones que se detectan en cada ser humano son manifestaciones posteriores de esa ilimitación interna que las produce. Las determinaciones en una persona surgen a partir de la ilimitación o indeterminación. Sería miope una descripción del ser humano en función de sus características limitadas. Lo más importante de él reside en ese nivel o plano de lo indeterminado, a partir de lo cual surgen las determinaciones. Por tanto, la frase se entiende si la parafraseamos de la siguiente manera: "El hombre es lo que no es determinado, y no es lo que es determinado". El hombre es una indeterminación que produce su propia determinación. En esto último consiste lo auténtico de una existencia humana. Las determinaciones de una existencia auténtica surgen de sí mismo, y en esto consiste su libertad. En cambio, una existencia inauténtica es aquella en donde las determinaciones son recibidas desde afuera, o sin la conciencia o anuencia del propio sujeto.

Finalmente, podemos conectar tres términos importantes en la Filosofía: *ser, esencia y existencia.* Podemos entrelazarlos diciendo: el ser humano es una existencia que produce su propia esencia. O también: La realización del ser humano consiste en una existencia subjetiva e indeterminada, a partir de la cual surgen las determinaciones esenciales que éste manifiesta. Se puede hacer una jerarquía con los tres términos: el ser es lo absolutamente ilimitado; la existencia humana es la participación del ser, que puede tomar conciencia de dicha ilimitación, y que a su vez, objetiva y determina en el tiempo una serie de características esenciales con las cuales se expresa y se manifiesta de un modo sensible e inteligible.

1.4. DIVERSOS ENFOQUES CONCEPTUALES PARA CAPTAR EL SER HUMANO

Como un complemento a todo lo anterior, vamos a delinear algunas aproximaciones conceptuales en forma de contraste y que se refieren a la distinción entre un núcleo personal y una periferia, que de algún modo pertenece también a la persona, pero que, sin embargo, no constituye lo más propio de ella. De esta manera, la visión acerca del ser humano se obtiene a partir de varias perspectivas que pueden esclarecer mejor lo dicho hasta aquí.

Estas aproximaciones conceptuales podrían asemejarse al acto de quitar la piel a una fruta. La cáscara también es la fruta, pero habría que saber valorizar el núcleo interno como lo más importante. Igual sucede con esta explicación sobre el ser del hombre. Existen ciertas capas superficiales que también constituyen al ser humano, pero una vez descritas estas capas, podemos encontrar un núcleo interno que es mucho más valioso. Al final podríamos captar el núcleo interno de identidad personal, que es el verdadero ser del hombre.

1.4.1. Ser y tener

Siguiendo de cerca a *Gabriel Marcel,* pero sin apegarnos completamente a su filosofía, podríamos caracterizar *el plano del ser y el plano del tener,* en donde funciona el hombre de la siguiente manera:

El tener es un plano superficial, allí se ejerce la posesión de alguna cosa, se da el dominio sobre un objeto o instrumento, se da la operación intelectual que podríamos llamar objetivación. Allí se instrumentalizan las cosas, es decir, no se quieren por sí mismas, sino como medios para un fin ulterior. Paradójicamente, también se da una cierta dependencia con respecto a la cosa tenida, que puede llegar

hasta la esclavitud. Los objetos captados en este plano son intercambiables, pues no se quieren por sí mismos.

Según Gabriel Marcel, uno de los grandes defectos de la civilización actual ha consistido en la casi exclusividad del plano del tener, que ha afectado a la vida humana en casi todos sus aspectos, cuando lo esencial de ella es el plano del ser, como se podrá ver en seguida.

Conectado con el plano del tener está también el concepto de *problema*. Un problema tiene aquí un significado muy especial. Se trata de una cuestión en donde el sujeto no se involucra, está separado por una barrera con respecto al yo, y por tanto, no lo afecta vitalmente. Por el contrario, el *misterio* es una cuestión en donde se involucra el sujeto y, por tanto, la solución no le es indiferente, pues va implicada la orientación de su vida en esa solución. Y con esto queda apuntado el plano del ser.

El plano del ser ya no es superficial, sino que es lo más profundo e íntimo que constituye a una persona. Ya no se trata de una posesión, sino de una presencia. En todo caso, es el ser quien me posee a mí y desde el cual surjo. De acuerdo con esto, captar el ser no sería aprehender un producto de mi mente, sino al revés, percibir la fuente desde la cual estoy viniendo. Aquí ya no se habla de dominio, sino de libertad. No se enfatiza ahora tanto al objeto, sino más bien al sujeto. Aquí no sobresale la instrumentalización, pues el ser se quiere en sí mismo, vale por sí mismo. Tampoco se habla de dependencia, sino de participación, con lo cual el sujeto se siente en el mismo nivel del ser, y no como su inferior. En el ser no hay cambios, pues es inmutable.

Aquí vale la pena hacer una aclaración. Los conceptos usados para describir al ser también son una aproximación, y no substituyen a la *vivencia* directa del ser, tan sólo son como una flecha que apunta hacia dicha vivencia. Uno no vive el ser por el hecho de captar estos conceptos. La razón está en que dichos conceptos son analíticos, dividen lo que tratan de expresar y la suma de todos ellos no alcanzan a

expresar el todo que apuntan. Los conceptos disgregan. Más adelante explicaremos en qué consiste y cómo se logra la vivencia del ser. Esto es muy importante, pues significa nada menos que el encuentro de una persona consigo misma. Tal vez la descripción de estas experiencias se sale del terreno propiamente filosófico, sin embargo, cae en un terreno pedagógico, y es importante que el conocimiento conceptual de estas nociones vaya avalado por una experiencia o vivencia desde la cual surjan estas expresiones en forma natural, y no como algo aprendido de memoria, pero sin significación interna. Este tipo de aprendizaje estaría en el plano del tener.

1.4.2. Alienación ontológica

El concepto de *alienación* también nos puede ayudar como un contraste para captar posteriormente el núcleo interno de identidad personal, en donde reside el ser más auténtico del hombre.

La palabra alienación viene del latín *alienus-a-um*, y significa lo ajeno. Alienación es, pues, enajenación, y se refiere a la mutilación o separación de algo esencial o que le pertenece a un sujeto. En el esquema dado originalmente se comprende la alienación humana como la vida de aquella persona que transcurre exclusivamente en sus capas superficiales y no tiene conciencia de su núcleo interno que es lo más valioso de su persona.

Se pueden mencionar varios tipos de alienación o despojo de algo importante de la persona. En el marxismo se insiste en la alienación económica, como una explotación del trabajador que no recibe el producto íntegro de su trabajo. También se habla, por otro lado, de la alienación mental, cuando una persona no funciona con su razón y, en cierto modo, se presenta como desprovisto de esta función. Existen muchos tipos de alienación, y diversas ciencias e ideologías se han encargado de detectarlas y desenmascararlas. Aquí nos interesa la alienación ontológica, que ya quedó apuntada en el párrafo anterior.

La alienación ontológica sería, pues, la separación de la persona con respecto a su núcleo de identidad personal. De hecho sucede que la conciencia de este núcleo de identidad personal no es suficientemente clara entre la gente, hablando en general. Parecería que lo normal es este tipo de alienación. Según los existencialistas, la vida inauténtica es la situación que más abunda. La mayor parte de la gente vive alienada. Vivir alienado significa aquí atender exclusivamente a la periferia de nuestra propia existencia, sin darnos cuenta del propio núcleo de identidad personal. Éste tipo de alienación es peor que la otras alienaciones anteriormente apuntadas, pues ya no se trata de una separación respecto de un producto humano o un apéndice de él, sino respecto de una fuente interna que es el origen de las potencialidades del ser humano.

El tema central de estos capítulos consiste en un llamado de atención hacia ese núcleo de identidad personal, con el fin de promover una existencia más auténtica.

1.4.3. Las partes y el todo

En tercer lugar nos podemos aproximar a nuestro tema con la ayuda de estos conceptos: *las partes y el todo*, que son paralelos a los de análisis y síntesis.

Generalmente se ha descrito al ser humano en función de sus diversos componentes, facultades o estratos, como la inteligencia, la voluntad, los sentimientos. También se ha caracterizado al hombre como un compuesto de cuerpo y alma. Es importante aclarar aquí que el entendimiento claro sobre cada una de estas partes, estratos o aspectos, no significa de ninguna manera entender qué es el ser humano. Eso sería sólo un análisis, es decir, captar las partes, fragmentar el todo. Lo que se requiere, entonces, es una visión más comprensiva, holística, totalizante, que es precisamente la síntesis. En esa captación integradora sí sería posible entender al ser humano.

Comprender cada una de las partes o manifestaciones del ser humano no es comprender al ser humano. Inclusive, la comprensión de la totalidad de cada uno de esos aspectos por separado tampoco nos da la captación del ser humano. Se requiere una perspectiva superior, que abarque simultáneamente todas esas partes en forma estructurada, para que se dé la síntesis, o comprensión cabal del ser humano.

Aquí se puede asentar una paradójica proposición vigente en las cuestiones de índole humana, que dice: "El todo es mayor que la suma de las partes". Lo cual significa que si reunimos las partes o aspectos, pero sin una peculiar estructura, no se produce el todo requerido. Una cosa es reunir el material, y otra cosa es construir la casa. De modo semejante, una cosa es entender los estratos o partes o facultades propios del ser humano, y otra cosa es captar el ser o estructura que unifica, produce y da vida a esos estratos. Esto sería producto de una síntesis o captación desde una perspectiva especial que unifica los elementos analizados. El objeto de estos capítulos consiste en conducir al lector hacia esta perspectiva especial.

1.4.4. Objetivación conceptual

Entre los autores existencialistas se menciona con frecuencia el fenómeno de la objetivación en el tratamiento del ser humano. Cuando se objetiva al ser humano se le está extrayendo lo más nuclear e importante que tiene.

Objetivarlo es lo mismo que no entender su estructura o esencia más íntima. Los conceptos que utilizamos tienen la particularidad de objetivar aquello que pretende expresar. Esta objetivación conceptual paraliza y divide lo que se quiere conocer. Es válido esto cuando se trata de cosas, objetos, elementos analizables. Pero es insuficiente para conocer al ser humano.

Los conceptos se refieren a un objeto. Y justamente el ser humano no es un objeto. El objeto es lo que está frente a mí, lo que está separado (cfr. el plano del tener), y por eso, el concepto, por su misma esencia, se vuelve inútil instrumento de conocimiento cuando lo que se pretende es penetrar en el ser humano.

La vía para captar al ser humano no es, pues, el concepto, sino lo que podríamos llamar la subjetividad (opuesta a la objetivación), con tal que no se entienda lo mismo que instrospección, pues también ésta podría ser a base de conceptos.

La conclusión aquí parece un poco fuerte. Mientras uno se limite al uso exclusivo de conceptos para entender al ser humano, será imposible llegar a una cabal comprensión del mismo. Como ejemplo analógico podríamos utilizar el mismo que da Bergson cuando critica la eficacia cognoscitiva del concepto. Si nos contentamos con conocer a París a través de imágenes y conceptos que podemos oír o leer, ese conocimiento es completamente superficial. El auténtico conocimiento de París requiere la vivencia de París; hay que estar en París, para poder decir que conocemos a París. Semejantemente puede decirse del ser humano. Se requiere una vivencia, que es subjetiva, no objetiva ni objetivante, completamente diferente a un concepto. para poder captar lo que es el ser humano.

Vale la pena mencionar el esfuerzo que hace el literato para expresar de una manera no conceptual las vivencias que tiene. Las metáforas, las comparaciones, los símiles, los contrastes, e incluso el ritmo y la rima (armonías de sonido) son un camino diferente y mucho más expresivo con respecto a los temas humanos que ahora estamos ventilando. Este lenguaje apunta con mayor eficacia el tema que el concepto pretende encasillar; el resultado es una vivencia mucho más libre y comprehensiva por parte de la literatura, aun cuando se consiga una exactitud mucho mayor en el caso del concepto, con el consiguiente encuadramiento analítico y paralizante.

A este respecto habría que señalar la potencialidad tan fuerte que han logrado los filósofos que han recurrido al lenguaje de la metáfora, tales como Platón, Nietzsche, Bergson, Sartre y Ortega y Gasset. La Filosofía no puede confinarse al lenguaje puramente conceptual, con todo el beneficio que el concepto pueda contribuir. Al tratar temas como el de Dios, el hombre, la autenticidad, no basta la descripción abstracta; es necesario un apuntamiento eficaz hacia la vivencia; y eso es lo que se logra con la metáfora, la alegoría y, en general, con el lenguaje literario.

1.4.5. Ilimitación virtual

"El hombre es *limitado en acto*, pero *virtualmente es ilimitado*".[1] Esto significa que en su realidad presente está limitado, lo cual se constata con facilidad. Nuestra inteligencia, nuestra libertad, nuestras capacidades son limitadas. Vivir las limitaciones puede, inclusive, causar serios problemas para las personas que tienden a compararse continuamente con el vecino. Parece, por lo pronto, que no hay discusión con respecto a esta característica de limitación humana. Por lo mismo, es difícil captar en dónde puede residir la ilimitación humana.

La palabra "virtualmente" requiere una cierta explicación. Significa algo diferente a "potencialmente". Toda mujer es madre en potencia. Pero una señora embarazada es madre virtualmente. Virtualmente significa implícitamente, ocultamente. Lo virtual aquí designa a lo que está implícito, que no se ha explicitado, y que requiere una cierta aclaración para captarse en forma explícita.

Aplicando esta noción al caso del ser humano, podríamos decir entonces: Aun cuando la realidad humana explícitamente contiene limitaciones muy claras, si profundizamos en ella, encontramos un contacto o apertura hacia lo ilimitado.

En este momento se abre una perspectiva asombrosa ante la investigación antropológica. ¿Cómo es posible captar eso ilimitado en el hombre? ¿Qué tipo de vivencia humana puede constatar esa ilimitación virtual? En capítulos posteriores trataremos de dar una respuesta satisfactoria a esas preguntas. Por lo pronto, conviene insistir en

[1] Cfr. Coreth: *Metafísica*, págs. 391 y 417.

la necesidad que tiene todo ser humano de asomarse, al menos, a esa posibilidad implícita en su propia naturaleza. De acuerdo con las descripciones de las personas que han logrado estas vivencias, la vida cambia totalmente, como la de un millonario que se creía en la miseria y vive como mendigo, hasta que un buen día descubre el tesoro que desde el inicio poseía.

Posteriormente describiremos, por lo menos con contrastes y metáforas, esta dirección hacia lo ilimitado.

1.4.6. El hombre manipulado

Podemos insistir en las capas superficiales del ser humano si nos referimos a las manipulaciones que suelen afectarlo. La manipulación humana consiste en una conducta en la cual una persona actúa a instancias de otra que ha utilizado un cierto dolo para lograr sus propios fines a costa del primero. El manipulador juega con el otro, y casi siempre coloca algunas trampas para obtener sus fines. En algunos casos el dolo es semi-inconsciente.

La descripción más clara de estas manipulaciones es la que ha realizado Eric Berne en su Análisis Transaccional, y en concreto, en su libro *Juegos en que participamos*. La palabra "juego" describe aquí una serie de transacciones o comunicaciones entre dos o más personas en donde se coloca una trampa y uno (o varios) logran un beneficio finalmente. Los ejemplos de Juegos son abundantes, muy ilustrativos y claros.

El mismo autor describe los argumentos que interpreta una persona a lo largo de su vida de una o de otra manera, en forma repetitiva, y casi sin darse cuenta de ellos. Estos argumentos han sido grabados en el cerebro de la persona desde su infancia, gracias a las actitudes autoritarias de sus padres. Los argumentos pueden ser positivos o negativos.

Es curioso notar que la llamada educación que imparten los padres a sus hijos a base de órdenes perentorias

tiene como principal resultado una serie de grabaciones cerebrales que posteriormente originarán en ese niño una conducta "programada". De esta manera, cuando una persona cree estar actuando conforme a sus propias ideas y determinaciones, en muchos casos lo que está haciendo es seguir inocentemente ese programa. La consecuencia es clara. Esa persona no está viviendo su vida auténtica; está programado a distancia; vive la periferia de su vida, con el agravante de la ilusión, al no saber detectar el origen extrínseco de su conducta.

Una vez más, hemos detectado, desde otro ángulo, esas capas periféricas que vive el ser humano y que no constituyen su auténtico núcleo de identidad personal. A este respecto es muy recomendable la lectura de esas obras que ayudan al propio sujeto a descubrir sus máscaras, programas y demás estratos que, no por ser tan ampliamente extendidos, constituyen la autenticidad humana.

1.5. Apéndice: consecuencias de la experiencia cotidiana del núcleo de identidad personal

Aun cuando este tema pertenecería más bien a un tratado de Psicología o de Pedagogía, es conveniente describir los resultados y las manifestaciones que se captan en las personas que experimentan con profundidad y cierta frecuencia las experiencias descritas, conducentes al núcleo de identidad personal. En realidad, esta explicación es un segundo modo de referirse a ese núcleo de identidad personal, que anteriormente ha quedado encuadrado por medio de conceptos filosóficos, y que ahora puede captarse por medio de los signos externos manifestados por las personas que, de hecho, lo viven de un modo normal.

Las características o cualidades de una persona desarrollada han sido descritas por psicólogos como Maslow y Rogers. La Filosofía oriental habla también de un desarrollo integral de la persona. A este respecto es interesante la referencia de Maharishi Mahesh Yogi y de los científicos que lo rodean: Bloomfield, Campbell, Russell, etc.

Cada una de las siguientes cualidades será descrita en función del desarrollo del núcleo de identidad personal.

a) *Autenticidad.* Esto es lo contrario de la alienación, que sería la mutilación o separación a un elemento esencial de la persona. La más fuerte alienación que puede tener una persona es la separación con respecto a su propio núcleo de identidad personal. Cuando una persona vive ese núcleo se manifiesta con las características típicas de lo auténtico, genuino, sencillo, espontáneo, abierto a las experiencias normales de la vida.

b) *Dinamismo de crecimiento.* Se manifiesta una evolución, desarrollo y curiosidad por aprender. La persona está abierta a su experiencia íntima; sabe reconocer con facilidad las emociones y vivencias que de hecho tiene. Se expande su conciencia y, por tanto, es más consciente de lo que vive.

c) *Expansión de la conciencia.* Su horizonte es mucho más amplio para captar los sucesos que vive. El marco donde percibe sus vivencias es mayor y esto lo capacita para resolver los problemas ordinarios de la vida. Con un marco estrecho no es capaz de ver soluciones; con un marco amplio es más fácil captar el dato que sirve para resolver una situación problemática.

d) *Potencialidades avivadas.* Esto significa que la persona tiene sus propias potencialidades y aptitudes en forma más asequible. Se da una especie de luz, gracias a la cual las potencialidades están en forma más disponible.

e) *Desarrollo del valor moral.* La persona actúa más rectamente; sus actitudes son más conformes con la naturaleza. El horizonte amplio, ya descrito, posibilita que una persona actúe conforme a sus propios recursos naturales, sin tener que usar los subterfugios y las manipulaciones que tuercen una conducta sana.

f) *Amor de benevolencia.* A partir del yo profundo, surge el amor desinteresado, como ya hemos visto anteriormente.

g) *Magnanimidad.* Es la virtud por la cual una persona se lanza a grandes obras en beneficio de la comunidad. En el terreno de la actividad política, ésta sería una virtud fundamental.

h) *Vivencia profunda de las emociones.* A partir de ese núcleo de identidad personal la persona es capaz de vivir sus propias emociones con mayor autenticidad. La plataforma interna, que proporciona el núcleo de identidad personal, le da al sujeto una seguridad para poder vivir sus emociones sin el temor de salirse de quicio.

i) *Resolución de conflictos.* El amplio horizonte del núcleo de identidad personal puede proporcionar una base para resolver mejor los conflictos de la vida. La razón está en que la persona tiene una perspectiva más unitaria, y, por tanto, puede ver la parte de razón que tienen ambos extremos del conflicto. En otras ocasiones el conflicto se debe a una división interna de la persona. El núcleo de identidad personal produce la unificación que resuelve el conflicto.

j) *Captación de los valores.* La expansión de la conciencia logra una ampliación del horizonte axiológico de la persona. Su captación de los valores es más profunda y amplia, debido a que tiene con qué resonar o vibrar cuando se encuentra con algo valioso. La ceguera o la miopía axiológica se debe a la ausencia interna de algo con qué vibrar ante los valores que nos rodean.

k) *La libertad.* La libertad axiológica consiste en actuar conforme a valores. Esto puede facilitarse gracias a la cualidad descrita más arriba. La libertad moral consiste en actuar con facilidad por la línea de lo correcto y bueno. Es una especie de liberación con respecto a lazos que nos unen con conductas o mecanismos que no son rectos.

l) *La comunicabilidad íntima.* El núcleo de identidad personal da una seguridad interna que capacita a la persona para abrirse ante los demás. La amistad, el afecto y

las relaciones cordiales entre personas, quedan facilitadas cuando existe esa plataforma interna, a través de la cual hay una captación más profunda de los demás.

m) *La educación.* Un aprendizaje significativo es propiciado cuando el tema aprendido ingresa al plano del ser de esa persona. Esto es facilitado cuando ese núcleo vive más expandido y desde él se ejerce la vida.

n) *La creatividad.* Esto surge como consecuencia de la expansión de la conciencia. La novedad y la sintetización de formas originales se deben al trabajo de un núcleo interno que se expande.

o) *La integración personal.* El núcleo de identidad personal proporciona la base que unifica los diversos estratos de una persona. De no ser por él, esos estratos quedarían sólo yuxtapuestos.

p) *La salud psicosomática.* Las tensiones de origen psíquico que producen las enfermedades psicosomáticas pueden ser reducidas notablemente, a partir de una vivencia de ese núcleo de identidad personal.

q) *La felicidad.* Una realización holística sólo es posible gracias a la vivencia de un núcleo interno que da esa posibilidad de integración.

Los capítulos que siguen están dedicados a desarrollar con mayor detalle algunas de estas cualidades humanas, en cuanto emanadas a partir del núcleo de identidad personal.

CAPÍTULO 2

EL DINAMISMO INTENCIONAL DEL SER HUMANO

2.1. LA INTENCIONALIDAD ONTOLÓGICA

El núcleo de identidad personal no es una entidad estática y aislada en la interioridad de cada persona. Al contrario, es dinámica, expansiva y abierta hacia todo lo demás. Esta propiedad del núcleo de identidad personal queda resumida en la palabra intencionalidad.

La raíz etimológica de esta palabra es *in-tendere*, que significa estar tendido hacia. Así queda expresado el significado de esta propiedad: estar volcado, proyectado o arrojado hacia afuera. El núcleo de identidad personal tiene, pues, como primera propiedad, la de estar dotado de una energía centrífuga de expansión y apertura hacia todo lo demás. El crecimiento y la evolución son los fenómenos naturales que manifiestan dicha propiedad.

El núcleo de identidad personal puede concebirse como conciencia, según quedó explicado en el capítulo anterior. Esto facilita la comprensión de la intencionalidad, pues la fenomenología de Husserl ha explicado con detalle la intencionalidad de la conciencia. Siguiendo de cerca esas descripciones podemos decir lo siguiente:

La intencionalidad de la conciencia es la propiedad de ésta por la cual se encuentra enfocada hacia un objeto. En la vida ordinaria la conciencia siempre es conciencia de algo. Así es como experimentamos la conciencia de un dolor, de un concepto o de un recuerdo. El hombre, con su conciencia, está enfocado hacia un objeto diferente de

ella misma. Hemos visto que en el caso de la vivencia de la conciencia pura, en forma excepcional, la conciencia carece de objeto y sólo se capta a ella misma. Este fenómeno no es lo ordinario en la vida, la conciencia de sí misma suele perderse ante la captación de los objetos que nos rodean. La gente se enfrasca en la captación de las cosas y rara vez se percibe a sí misma. Inclusive, da la impresión de que la conciencia de sí mismo es un fenómeno raro y evasivo. Mucha gente elude este encuentro consigo misma, y siente ansiedad si no está en contacto con algún objeto perceptible, aunque sea la música de su radio, o la voz del amigo por el teléfono, o la lectura de una revista amena.

En este momento podemos describir un fenómeno corriente, que podemos llamar *identificación,* y consiste en que el sujeto se enfoca completamente en los objetos de su alrededor, se absorbe en ellos, y pierde todo contacto consigo mismo. Lo criticable aquí no es la captación de objetos, sino la alienación o pérdida de la propia conciencia, con lo cual el horizonte de la persona se reduce y queda confinado a límites muy estrechos, dentro de los cuales la persona se identifica como si no fuera algo mucho más amplio y profundo. El fenómeno de la identificación es la pérdida de la propia conciencia ilimitada de suyo, aunada con la creencia de que el propio ser se identifica con el mundo u horizonte limitado que se percibe. De la ilimitación se ha pasado a la limitación, lo cual es la esencia de la mutilación o alienación humana, como luego tendremos oportunidad de explicar con detalle.

La autenticidad consiste, entonces, en la vivencia de lo ilimitado que no es sofocada por la vivencia de lo limitado. El sujeto capta su propia conciencia y no se siente identificado con los objetos que están a su alrededor, sino que los capta y trata dentro de una perspectiva donde puede ser autónomo frente a ellos; ni se esclaviza a ellos, ni tampoco trata de manipularlos interesadamente. Esta es la *libertad ontológica* que también describiremos más ampliamente en su oportunidad.

Por lo pronto lo que interesa es la intencionalidad o hecho primario de la conciencia que está apuntando hacia horizontes amplios dentro del mundo que vive.

Para entender mejor la amplitud de la intencionalidad humana, podemos describirla en función del ser o existencia del hombre; ya no tanto en función de la conciencia. Inspirados en algunas ideas de Heidegger, podemos decir que la existencia humana consiste en un *ex-sistere,* es decir, un estar fuera de sí mismo, lo cual implica el mismo fenómeno ya descrito y que consiste en un estar volcado hacia lo demás. La existencia humana es extática, es decir, arrojada hacia el mundo. Por esto el hombre es un ser en el mundo, según la expresión heideggeriana. También lo podemos explicar diciendo que el ser que vive el hombre es un ser transitivo. El verbo transitivo pasa su acción hacia algo, como escribir una carta. El ser también es un verbo transitivo, lo cual significa que somos o estamos arrojados hacia algo, somos en el mundo, arrojamos nuestro ser e iluminamos las cosas que nos rodean.

También de acuerdo con Heidegger, el ser humano es comparable al término *Sorge,* o cuidar. Nuestro ser consiste en cuidar las cosas, o sea, atenderlas, tener una solicitud hacia ellas. Con esto queda clara esa cualidad general de la intencionalidad que significa estar tendido hacia las cosas. *La intencionalidad y nuestro propio ser son lo mismo.* Nuestro ser humano se realiza intencionalmente. Por esto llamamos *ontológica* a la intencionalidad que estamos describiendo, pues se trata de una característica del propio ser.

En resumen: la intencionalidad de la conciencia podría parecer como un fenómeno puramente cognoscitivo, que afecta exclusivamente a los sentidos y a la inteligencia; pero, con lo explicado más arriba, podemos concluir que la intencionalidad es una propiedad del ser humano, y que, por tanto, afecta a todos sus estratos y facultades. El modo de ser del hombre es intencional; es decir, lanzado hacia el mundo.

Además de la intencionalidad de la conciencia y de la intencionalidad del ser humano, que, entendidas correctamente, coinciden, también podemos distinguir un tercer tipo de intencionalidad, como es la de los *pensamientos*. Los pensamientos existen en la mente con una existencia intencional, lo cual significa que el modo de ser de ellos es un apuntar hacia objetos diferentes de los pensamientos. Esta intencionalidad es un concepto utilizado en la Filosofía tomista, y conviene traerla a colación con el objeto de no confundirla con la intencionalidad ontológica, que afecta a todo el ser humano.

La vivencia de la intencionalidad ontológica produce con el tiempo un horizonte consciente de objetos interrelacionados. *Este es el mundo de esa persona.* El hombre es ser en el mundo, y de tal manera es el mundo algo significativo para cada persona, que podemos entenderla si sabemos o entendemos su propio mundo. La intencionalidad expande los horizontes de ese mundo de un modo natural. Da la impresión de que trata de zafarse de lo limitado y lo estrecho. Sin embargo, esa expansión, en tanto que se realice a base de objetos limitados, jamás podrá llegar a ser ilimitada. En el fondo, la expansividad o fuerza que tiende a ampliar el propio horizonte, es una expresión de la necesidad de trascendencia que tiene toda conciencia que ha perdido noción de sí misma.

El dinamismo característico de la intencionalidad ha sido expresado en términos muy gráficos, gracias a la pluma de Nietzsche, el cual nos habla de *lo apolíneo y lo dionisíaco en el hombre.* Lo apolíneo es lo sereno, racional, luminoso. En cambio, lo dionisíaco es lo vital, dinámico, enérgico, comparable a la fuerza de la lava de un volcán en erupción, que tiende a arrasar todo y expandirse hacia horizontes más amplios. Esta expansividad es característica de todo ser humano, y puede identificarse con ese aspecto dinámico de la intencionalidad ontológica que ya hemos aludido. Crecer y evolucionar es la *impronta* de cada cosa en el universo, y de esto no se salva ni el ser humano. Su conciencia y su ser completo tienden hacia la expansión

a horizontes más amplios, en forma necesaria, como un sello de la naturaleza.

Es un hecho curioso que este dinamismo de la intencionalidad ontológica no haya sido el aliado natural de la *educación* del ser humano, sino que en diferentes ocasiones haya sido reprimido y sofocado, como si la educación y sus contenidos pudieran ser entes diferentes del desarrollo normal de la persona. Una de las funciones de la educación consiste en *restituir este dinamismo* en los educandos que han sufrido su inicua represión por los sistemas educativos alienantes.

2.2. EL HORIZONTE DE SIGNIFICATIVIDAD

El núcleo de identidad personal se expande con un dinamismo intencional. El resultado de esta expansión es el horizonte de significatividad.

Dentro de este horizonte de significatividad se encuentran todos aquellos elementos que han adquirido sentido o significado en la conciencia de ese sujeto. Podría decirse que, gracias al dinamismo expansivo de la persona, cada vez se hace más capaz de encontrar o dar sentido a los objetos, situaciones y personas de su alrededor.

En este momento podríamos detectar una especie de potencia o facultad humana, que consistiría en la facilidad para dar o encontrar sentido a los elementos que encuentra en su conciencia. Sería una facultad semejante a la inteligencia, pero mucho más vivencial, menos cerebral, pues allí ingresaría también el funcionamiento de las emociones y de todos los estratos que nos ponen en contacto con los objetos y personas que conocemos. Dar o encontrar sentido a dichos elementos equivale a captar relaciones de esos elementos con el propio sujeto, de tal manera que éste ya no se encuentra como un extraño en esa situación, sino que se unifica armónicamente y marcha conjuntamente dentro de esos elementos.

Así, podemos obtener en limpio los siguientes conceptos. El sentido de las cosas es la relación o conjunto de

relaciones que ella guarda con el sujeto. Encontrarle sentido a un objeto es percibir sus relaciones con el sujeto. Dichas relaciones pueden ser de utilidad, de significado, de armonización o, simplemente, de explicación intelectual. Aquello con lo cual el sujeto encuentra o da sentido a las cosas es una facultad especial que podríamos llamar significatividad. Gracias a esta facultad, la persona amplía su horizonte de significatividad.

Por otro lado, se puede aclarar este conjunto de conceptos si los comparamos con signo y significado. El signo es todo objeto que, conocido, nos conduce al conocimiento de otras cosas. El significado es aquello que se capta gracias al signo. Es un conjunto de relaciones o estructuras unitarias e inteligibles. Por su parte, la significatividad de la persona es la capacidad para trascender los signos y llegar hasta los significados. Corresponde a la educación la tarea de fomentar en los educandos la ampliación de su horizonte de significatividad y no quedarse exclusivamente con signos y significados. El memorismo ha fomentado con exclusividad el acumulamiento de signos. Un nivel más refinado ha insistido en los significados. La culminación de un nivel adecuado en educación reside en el cultivo de la significatividad, gracias a la cual, el educando logra una cierta autonomía para buscar signos y encontrar sus significados.

Es importante notar cómo una misma persona evoluciona en este grado o facilidad para encontrar o dar sentido a las cosas. Mientras que en un principio pocas cosas tienen sentido para ella, poco a poco va ampliando el círculo de los objetos que ingresan en su horizonte de significatividad. Enseguida, aun dentro de esos mismos objetos, el sentido que encuentra puede variar y profundizarse. Los estratos y vetas que se encuentran en las personas y en las situaciones, pueden ser cada vez más importantes, interesantes, novedosas y exclusivas. Es decir, el horizonte de significatividad se va haciendo más profundo. La historia de la Filosofía detecta una variedad de sentidos que se han encontrado en situaciones vitales que han afectado al hombre de diversas maneras.

Todo esto nos conduce a una conclusión. La expansión de la conciencia no es un fenómeno irrelevante en la evolución de una persona; es precisamente lo que marca su grado de avance en su crecimiento y maduración. Gracias a una conciencia expandida es como ese horizonte de significatividad puede ser amplio y profundo. La educación tiene esa función como una de las más importantes labores que puede realizar en beneficio de los educandos.

Se puede plantear el problema del origen del significado de esta manera: ¿Las cosas tienen sentido por sí mismas; o bien, es el sujeto el que se lo proporciona? ¿El hombre descubre o proporciona sentido a las cosas? Existen varias respuestas a estas preguntas. El realismo opta por significados objetivos, de tal manera que la verdad y el error consisten precisamente en la adecuación a esos significados objetivos. El idealismo es la postura opuesta; los significados son otorgados por el sujeto de acuerdo con su propia perspectiva, y tal parece que los hechos corroboran esta posición. Por mi parte, creo que las dos posturas tienen razón. El sentido, captado como una serie de relaciones que estructuran a las cosas entre sí, es objetivo, y se da independientemente de la conciencia humana. Pero el sentido, captado como un conjunto de relaciones de las cosas con el sujeto, evidentemente sólo se da cuando el sujeto tiene esas relaciones y las capta. La conciencia de una persona puede otorgar relaciones de acuerdo con su expansión y su grado de significatividad.

El horizonte de significatividad proporciona al sujeto un fondo que le sirve para captar las cosas. De acuerdo con ese fondo, las mismas cosas pueden cambiar de sentido. Dentro de un horizonte muy pequeño, cualquier problema ahoga a la persona; dentro de un horizonte muy amplio, el mismo problema anterior es captado con mayor desahogo, pues el sujeto posee la perspectiva para ver otras relaciones que pueden resolver el conflicto o problema que vive. Esta diferencia de amplitud de horizontes explica en gran parte el hecho, tan paradójico, de la multiplicidad de significados que se han detectado en las mismas situa-

ciones. La historia de la Filosofía, una vez más, es una recensión de esos diferentes significados que se han encontrado en las situaciones vitales del hombre, como es la felicidad, el amor, la libertad, la verdad, el valor, la muerte, la religión, el destino humano, etcétera.

2.3. LA CONCIENCIA TRASCENDENTAL

La expansión de la conciencia tiende hacia lo ilimitado; éste es el fenómeno de la trascendencia. Trascender significa ir más allá, traspasar los límites normales. La conciencia trasciende cuando traspasa los límites normales que el hombre capta en su esencia. Es un paso a un nivel superior, en donde los límites anteriores ya no ejercen sus efectos propios. Los ejemplos más sencillos de trascendencia ocurren en el conocimiento intelectual a base de conceptos. El concepto trasciende a la imagen, en cuanto que aquél ya no contiene los límites propios de la imagen, sino que se translada a un terreno inteligible, más amplio y profundo. El concepto padre ya no se identifica con la imagen de mi padre, pues contiene en forma universal las características esenciales de todo padre.

De la misma manera, la conciencia humana puede trascender el conocimiento conceptual, y se puede transladar a un terreno en donde los límites de los conceptos ya no funcionan. El conocimiento de esta persona es superior al conocimiento expresable en conceptos. Los artistas, los creadores y, en general, toda persona que amplía su horizonte de significatividad, ha tenido la vivencia de una inteligibilidad no expresable en forma adecuada por medio de palabras y conceptos. Los conceptos colocan límites allí donde no hay límites, y en ese momento perturban lo conocido. Henri Bergson ha sido muy elocuente a este respecto: el conocimiento conceptual fragmenta la realidad captada en forma vital por medio de la intuición.

La condición de posibilidad de la conciencia trascendental es su propia apertura. La conciencia normalmente está abierta a todo ente o a todo lo que encuentra. En

esa apertura se encuentra la raíz que posibilita la captación de lo ilimitado. Si normalmente funciona dentro de los límites del concepto y de la imagen, no es porque ésa sea su esencia, sino porque así ha sido el uso pragmático a que está sometida.

La conciencia, dejada a su propia tendencia natural, capta lo ilimitado, es conciencia trascendental. Esto puede explicarse en función de la tesis metafísica que afirma la limitación actual del hombre al mismo tiempo que sostiene la ilimitación virtual del mismo. En otras palabras, el funcionamiento cotidiano del ser humano se realiza dentro de límites muy conocidos. Sin embargo, mantiene siempre la virtualidad o capacidad intrínseca, no desarrollada, de captar y vivir el horizonte de lo ilimitado. Se podría decir que la expansividad detectada en la conciencia es un modo de buscar esa ilimitación para la cual está hecha.

De acuerdo con los conceptos usados por Kant, el hombre trasciende en el momento en que alcanza las condiciones de posibilidad de todo cuanto existe. Estas condiciones de posibilidad son *a priori*, independientes de la experiencia sensible. Cuando el hombre toca eso universal y necesario, está tocando la trascendencia. Dentro de la Filosofía kantiana esto puede ser muy discutible. Sin embargo, fuera de esa filosofía, y manteniendo sólo la terminología, podemos decir que la experiencia de la conciencia pura ya descrita puede enlazarse con lo *a priori*, es decir, con lo que de alguna manera es independiente de las manifestaciones que ordinariamente captamos con los sentidos. Esta aprioridad nos conduce a las condiciones de posibilidad. En efecto, se trata de alcanzar en forma vivencial aquello que está más allá del mundo ordinario y que puede detectarse como una dimensión de la realidad ordinariamente inmanifiesta, pero que de algún modo es lo que produce las manifestaciones que captamos sensiblemente.

En otro marco de ideas de origen hegeliano, podemos decir que la trascendencia consiste en tomar conciencia de nuestra invisceración en lo Absoluto. Es el Absoluto el verdadero y definitivo sujeto que conoce por intermedio

de nosotros. Cada vez que un hombre capta algo, el Absoluto es el que conoce por su mediación. Es como un cuerpo con diversos órganos. El hígado y el estómago hacen la digestión; pero en definitiva, es el hombre el que está digiriendo algo. Trascender, por lo tanto, es dejar de una manera más plena esa actividad del Absoluto en su propia y natural orientación. Esto se expresa también con la terminología de la Filosofía oriental (en especial el budismo zen) que sostiene la inexistencia del ego, ya que se trata de una falacia que nos impide la normal conciencia de lo ilimitado del horizonte dentro del cual conocemos y actuamos.

La Filosofía de Teilhard de Chardin también nos da una idea de la trascendencia. En el fondo, toda la realidad es pura conciencia, y la evolución consiste en la complejidad de las diferentes partículas, gracias a la cual, esa conciencia va tomando unidad hasta que llegue al punto omega, desde el cual toda la perspectiva del universo adquirirá la unidad que siempre ha poseído, aun cuando no siempre manifiestamente.

La terminología de Jaspers también nos habla de este fenómeno de la trascendencia. Allí se maneja el término "lo envolvente". Se trataría de que el hombre captara eso envolvente como lo que da sentido a todos los aspectos particulares que está viviendo.

Por último, la mística cristiana, desde San Pablo hasta San Juan de la Cruz y Sta. Teresa de Jesús, es un testimonio elocuente de una visión grandiosa, dentro de la cual, cada persona ocupa un puesto limitado y particular, pero que puede abrirse hacia una participación consciente del horizonte ilimitado dentro del cual se mueve.

Trascender, en definitiva, consiste en captar el horizonte ilimitado de tipo ontológico, siempre real, que envuelve al ser humano. Cuando una persona es capaz de captar ese horizonte y no perderlo de vista aun en medio de la captación de las cosas limitadas que lo rodean, entonces adquiere el puesto real que le corresponde en el cosmos,

con la perspectiva amplia que le posibilita la solución de sus problemas y la consecución de su felicidad.

2.4. EL DINAMISMO INTENCIONAL Y LAS PASIONES

El tema de las pasiones ha sido relegado en la Filosofía a un lugar secundario, pues lo común es considerarlas como un elemento irracional y hasta intrusivo dentro del funcionamiento correcto de una persona. Ordinariamente, las leyes suelen rebajar la pena a un delincuente que ha obrado bajo el influjo de alguna pasión, como el miedo, la rabia, los celos. Actuar bajo el apasionamiento suele ser un atenuante. Se disculpa con facilidad a la persona que actúa bajo el impacto del enamoramiento. Las pasiones se han estudiado como un obstáculo a la libertad, y, por tanto, logran que el sujeto no sea totalmente responsable de su acto.

El mismo nombre de "pasión" está indicando que se trata de algo que adviene a la persona; ella queda pasiva ante las pasiones, no es la que las origina. Las pasiones, al parecer, no provienen del mismo sujeto, él no se puede hacer responsable por ellas.

Dentro de este contexto resulta difícil argüir que *las pasiones tienen su origen en estratos profundos del ser humano, y que lejos de ser fenómenos de paso, al contrario, son manifestaciones auténticas del mismo sujeto que las experimenta.* Esto requiere un estudio más detenido.

Siguiendo de cerca a Robert C. Solomon en su obra *The Passions,* podemos asentar una primera afirmación acerca de las pasiones. *Las pasiones son juicios de valor que constituyen el mundo de las personas.* Decir que las pasiones son juicios no deja de ser extraño. Significa que ellas mismas forman la base para nuestras afirmaciones o negaciones primarias acerca de lo que interesa o consideramos valioso alrededor nuestro.

El juicio no es, fundamentalmente, una reunión de va-

rios conceptos. El juicio (Cfr. mi *Introducción a la Lógica*) es una afirmación o negación, y tiene que ver principalmente con el verbo ser. El juicio fundamental es: Esto es, (o existe). Cuando una persona pronuncia una proposición, con la cual expresa un juicio, es porque previamente ha sentido o emitido un cierto movimiento hacia algo o contra algo. Su modo de ser se ha modificado de algún modo, y ese modo es el que expresa el juicio.

En los juicios emitidos durante la valorización de algo, la persona vibra ante ese algo, y esa vibración es una emoción o pasión que está expresando cuál es nuestra actitud frente a ese objeto valioso. Tenemos, pues, que esos movimientos o actitudes que el hombre produce frente a las cosas que se le enfrentan, son juicios reales, en tanto que son modos de ser que están afirmando o negando la importancia de esos objetos.

Veamos un ejemplo: Cuando siento miedo frente a un animal que me ataca, el miedo está expresando un juicio claro: estoy amenazado por un objeto. Y de ahí, el mismo sujeto obtiene conclusiones lógicas (que no pasan por su cerebro) y que consisten en huir o defenderse del ataque. El miedo es, pues, un juicio acerca de la importancia o relación que guarda mi propio ser con el objeto que se enfrenta.

Similarmente, la rabia expresa un juicio que dice: Esta persona o cosa merece castigo, pues va en contra de algo importante mío. Esta persona ha ofendido mi dignidad; merece castigo. El movimiento normal de la persona rabiosa es golpear o castigar al insolente.

El amor es la pasión que significa: "me uno con esta persona o cosa". Hay una similitud o elemento que une a ambos.

En resumen, el juicio entendido como una expresión del ser, no de esencias, es emitido por el hombre en forma primitiva a través de sus pasiones, y con ellas indica su postura frente a las cosas o personas que lo rodean.

El objeto principal de los juicios emitidos en la pasión está en los valores experimentados por el sujeto. Es decir, la pasión muestra una actitud de aceptación, rechazo, importancia, atractivo, afinidad, etc., con la cosa que está enfrente. Coincide este fenómeno con la valorización explicada en otro lugar de este libro.

Así, por ejemplo, una persona considera valioso aquello que ama o le simpatiza; y, en cambio, considera amenazante y con signo negativo aquello que teme. Las pasiones están indicando cuál es el valor que se le otorga subjetivamente a las cosas y personas que rodean y, al parecer, producen esas emociones.

Por último, las pasiones constituyen el mundo subjetivo de una persona. Es decir, las pasiones arman una red o estructura de valores que conforman de una manera más o menos estable mi serie de opiniones acerca de las cosas o personas que me rodean. Esto es el mundo en que vivo. Aparte del mundo real, puede distinguirse el mundo axiológico de esa persona. Cada uno capta las cosas teñidas con un cierto valor que es otorgado con la pasión. Así, es posible que el mismo objeto o persona sea vista dentro de dos contextos muy diferentes por dos personas distintas. Para uno, la persona X es amable, para otro la persona X es un enemigo. Resulta que la persona X es la madre del primero y es el cobrador del segundo.

En resumen, las pasiones expresan la postura primigenia del sujeto con respecto a las cosas o entes que lo rodean.

Son sus afirmaciones más originales que dicen cómo se siente en el mundo en que está viviendo. Por lo tanto, lejos de ser elementos adventicios que habría que tratar de borrar o desaparecer, por el contrario, expresan de un modo existencial, los juicios de valor que afirman a la persona del modo como es.

La consecuencia que se obtiene de todo esto es la necesidad de responsabilizarse acerca de las propias pasiones, dado que su origen es el mismo yo, y no algo ajeno a él.

Naturalmente, una responsabilización completa de las propias pasiones no es posible hasta que no se cumplan ciertas condiciones.

Por lo pronto, habría que ver las pasiones como el reflejo más auténtico de lo que es esa persona. El sujeto que analiza sus propias pasiones tiene el material más original acerca de su propio ser. El es conforme lo que indican sus pasiones.

De acuerdo con Carl Rogers, una persona madura es más abierta a sus propios sentimientos, que una persona inmadura. Por lo tanto, abrirse a la propia experiencia de esas emociones, sentimientos, deseos, estados de ánimo y pasiones en general, significa ser más consciente de lo que uno mismo es. La materia prima de lo que el hombre es, radica en sus pasiones.

Es un fenómeno curioso que una persona no admita sus propias pasiones. No es lo mismo tener una pasión que experimentarla o sentirla. Hay personas que se vuelven ciegas o insensibles ante sus mismas emociones. No admiten que están enojados, o que están enamorados, o que tienen miedo, celos, envidia, etc. Esta cerrazón con respecto a las propias pasiones es uno de los mayores obstáculos para la autenticidad de una persona. Existe, pues, una condición de posibilidad para una mayor responsabilización de las propias pasiones, y ésta es el nivel de conciencia que la persona tiene y con el cual puede llegar a captar sus propias pasiones en un origen más inmediato. Normalmente, el común de los hombres capta sus pasiones cuando ya están como un hecho cumplido, cuando ya se han producido, y por esto se piensa que nos vienen de fuera. Este "desde fuera", origen de las pasiones, es en realidad el yo más profundo en el que se vive.

Una persona que amplía el horizonte de su propia conciencia, tal como se ha indicado en la primera parte de este libro, es capaz de percibir sus propias emociones desde su origen mismo, y, por tanto, puede adquirir un dominio sobre ellas casi pleno. No es lo mismo sentir el miedo

cuando ya se produjo, que ser actor y testigo de ese mismo miedo en su origen. El hombre suele ser testigo de sus pasiones pero no actor. Una verdadera educación lograría que el hombre fuera el autor consciente de ellas.

Mientras falta ese amplio horizonte de la conciencia con el que puede un hombre responsabilizarse completamente de sus propias pasiones, queda el recurso de tomar en cuenta este origen de las pasiones, y abrirse de un modo consciente a esa postura radical que está expresando esas emociones en el propio sujeto.

Las emociones juegan un papel similar al de los sueños. Analizar uno sus propias emociones es semejante a analizar los propios sueños; el efecto consiste en que la persona conoce mejor cuáles son sus posturas auténticas y primigenias frente a las cosas y personas que nos rodean.

Nótese la conexión de este tema con el de la intencionalidad ontológica. En realidad, el dinamismo intencional que hemos explicado con anterioridad es esta misma energía de las pasiones. Son dos nombres para el mismo fenómeno. Por otro lado, véase cómo lo dionisíaco explicado por Nietzsche participa de este mismo aspecto pasional.

En fin, el *élan* vital de Bergson también puede compararse a este movimiento pasional del hombre. Lo que existe primitivamente es este dinamismo, del cual participa el ser humano, y con el cual se está orientando a través de su vida.

Por último, una vida sin pasiones es una vida sin sentido. Lo absurdo de la vida sólo es juzgado cuando el mundo pasional no está adecuado al mundo real que vivimos.

2.5. EL ORIGEN DE LAS EMOCIONES Y DE LAS PASIONES

La civilización occidental tiende a rechazar las emociones y las pasiones como si fueran algo malo. El más claro opositor es el estocismo, que de plano declara a las pasiones con signo negativo. El ideal de la persona, de acuerdo con esa postura, es la racionalidad serena, firme, imperturbable.

Desde el punto de vista nitzscheano, es clara la oposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco. La racionalidad y

su exageración han caracterizado al siglo XVIII. En cambio, el siglo XIX estuvo caracterizado por el romanticismo, cuya idea central está en el énfasis otorgado a esa fuerza de pasión del ser humano que tiende hacia lo infinito.

Pienso que las dos posturas son una exageración cuando tratan de ocultar o despreciar al contrario. El romanticismo degenera en sentimentalismo color de rosa, melancolía inutilizante y suicidio absurdo. El racionalismo también exagera por su parte, pues la razón parece la límpida luz que ilumina cuanto rincón pueda contener el mundo.

El más importante error del racionalismo es su postura de rechazo contra las pasiones y las emociones. Ese rechazo se ha expresado no sólo como si el momento de sentir una pasión fuera degradante para la persona, sino peor aún, el origen de las pasiones y de las emociones es ajeno al sujeto mismo, vienen de afuera, son intrusas en la vida humana, pertenecen a un nivel inferior, el animal, y, por tanto, no tienen cabida en los niveles de autenticidad y superioridad humana.

La pregunta básica que está en el fondo de este apartado es la siguiente: ¿En dónde se originan las emociones y las pasiones? ¿Qué tiene que ver el yo con ese origen?

La respuesta que se ha dado, a veces sólo de modo implícito, en el terreno del Derecho, es que las pasiones son un atenuante de los crímenes, y que no deben ser imputables al sujeto, y, por tanto, su responsabilidad disminuye cuando el acto que se juzga ha sido ejecutado en medio de una fuerte emoción o pasión. Esto quiere decir que se está partiendo de la premisa de que las pasiones tienen un origen extrínseco al mismo sujeto, y que, por tanto, no puede hacerse responsable de ellas.

He allí lo que pienso criticar en este apartado. Mi tesis es todo lo contrario. Las pasiones y las emociones tienen su origen en el fondo mismo del sujeto, y, por tanto, lejos de pretender su irresponsabilidad sobre ellas, el tema de la educación, en uno de sus puntos más importantes, debiera ser el aprendizaje del manejo de las emociones y de cómo responsabilizarse de ellas.

Por supuesto, la idea de que las emociones no provienen del mismo sujeto es uno de los obstáculos más fuertes para empezar a responsabilizarse de ellas. El proceso de aprendizaje del manejo de las emociones debería empezar con la conciencia clara de que las emociones tienen su origen en el mismo sujeto, y que la mayor parte de las veces aparecen con un cierto manto misterioso que pretende colocarlas en un plano extrínseco al sujeto.

En otro lugar explicaré la causa de esa insistencia en la exclusión de la emoción con respecto al propio yo. Aquí solamente la menciono. Las emociones suelen ir en contra de la imagen del propio yo, y, por tanto, el sujeto siente amenazadora la aparición de ellas. La autoimagen o concepto del yo es la instancia humana que se encarga, con asiduidad, de rechazar la aparición de las emociones. Los mecanismos de defensa del sujeto tratan de asentar con fuerza esa autoimagen y luchan en contra de la expresión del mismo yo. Lo paradójico de todo esto es que los mecanismos de defensa no defienden al sujeto, sino a su autoconcepto en contra del propio yo. Liberar la emoción significa un deterioro para la autoimagen que suele tener la gente en este siglo XX, de tipo racionalista, estoica, libre de la pasión y de todos esos embates de origen animal. Entender cómo esa autoimagen funciona en el propio sujeto como si fuera su propio yo es una de las conquistas de toda persona que ha vivido bajo la esclavitud de ese autoconcepto, identificado con él, y tomando en serio esos mecanismos de defensa, como si fueran defensas de su propio yo. Cuando una persona llega a comprender que esos mecanismos de defensa, barreras y artificios para mantener la propia imagen, deterioran el funcionamiento y desarrollo del yo auténtico, entonces empieza la etapa de saneamiento, en la cual el sujeto cambia su centro de gravedad y ya no se coloca del lado del autoconcepto, sino del lado de su energía vital que constituye al yo profundo.

Lo dicho hasta aquí de ninguna manera pretende significar que las emociones y las pasiones tienen su lugar correcto cuando son expresadas incondicionalmente, en forma absolutamente espontánea, sin discriminación de circuns-

tancias, grados, y otros valores. Justamente, el tema educacional que he sugerido anteriormente se refiere al estudio de esa manera adecuada de expresar las emociones. Tanto la represión de ellas como si fueran algo malo, como la absoluta espontaneidad de su aparición, pueden ser consideradas como expresiones exageradas, extremos viciosos, en cuyo centro se encuentra el punto virtuoso.

Justamente es la Etica, también, a quien le correspondería la evaluación de una expresión adecuada de las emociones. Sólo una ética puritana puede juzgar que toda expresión de emociones es una degradación humana. Pero también, sólo una ética infantil puede sostener que toda expresión emocional es correcta. Los criterios de la expresividad emocional son temas que no suelen tratarse en los libros de Etica, y más bien aparecen allí las pasiones como obstáculos a la libertad humana, que llegan a invalidar el acto humano hasta convertir en acto del hombre, que significa que el hombre no es responsable de él.

También hay que advertir aquí que el autoconcepto no necesariamente es el enemigo del yo. Lo que sucede es que ese autoconcepto ha sido formado en el propio yo a instancias de los padres, y es el lugar en donde se recogen los mitos, las supersticiones, las consejas, y todas las fallas que viene arrastrando la humanidad gracias a la "educación" que recibe de la generación anterior.

Una de las bases de la educación sería la correcta formación del autoconcepto, tanto por las características que pretende incluir como por el procedimiento para obtener dicha formación. Generalmente se han utilizado características demasiado perfeccionistas, racionalistas y puritanas. Asimismo los métodos que se han utilizado tienden a exagerar el premio, la adulación, el funcionamiento del condicionamiento operante, y muy poco la fuerza de los valores que desde dentro operan en el sujeto.

El restablecimiento de una persona que ha vivido bajo la esclavitud de un autoconcepto degradante (eres tonto, eres sucio, eres pecador, no eres capaz de...) comienza cuando se convence de que él mismo puede llegar a modi-

ficar ese autoconcepto, con lo cual la influencia poderosa que el autoconcepto tiene sobre su conducta espontánea queda también a favor del mismo sujeto. De esta manera, una persona utiliza su energía en forma doble, una para actuar en forma racional, ordenada, planeada y analizada (en lo cual está también la acción sobre el autoconcepto de tal manera que sea positivo y no degradante), y otra, gracias a la retroalimentación que el mismo autoconcepto va a dar en la persona, influyendo desde el inconsciente en forma positiva.

Malamente una persona pretende conseguir algo si su autoconcepto no se lo permite, debido a elementos programáticos que no dan permiso al sujeto para alcanzar dichas metas. Lo primero que tiene que hacer ese sujeto es "darse permiso" para obtener dichos logros.

Pero volviendo al tema del origen de las emociones. La afirmación de que su origen está en el interior de la misma persona no deja de ser espectacular, si se toma en cuenta la arraigada tradición que afirma lo contrario. Consentir con esa afirmación significa encontrarse de pronto con un nuevo habitante en el propio interior, y la primera tentación es hacer a un lado esa teoría como completamente apartada de lo usual, y, por tanto, falsa.

Habría que estudiar, pues, cuáles son las razones para fundamentar esa proposición de la interioridad de las pasiones.

Por lo pronto, para despejar el camino, bueno es indicar que la ausencia de conciencia acerca de su origen en el mismo sujeto no es una razón para probar que el origen es externo al sujeto. El inconsciente pertenece al sujeto, pero por algo es inconsciente. Si el origen de las pasiones está en el propio inconsciente, se ve lógico que el hombre no se percate normalmente de ese origen. Siente la pasión cuando ya ha sido puesta en marcha, cuando su oleaje y energía vienen ya con fuerza, y tan sólo se experimenta su impacto, que puede llegar a ser abrumador, extenuante, e inclusive, completamente contrario a las expectativas que una persona espera respecto a su propia conducta. En

vista de esto, se ve también lógico que la persona no sólo ignore el origen de sus pasiones, sino que trate de negarlo, dada esa ignorancia.

La razón más fuerte para aceptar esta tesis es la intencionalidad que ya hemos estudiado. *Las pasiones coinciden con la intencionalidad ontológica.* Todo lo que hemos dicho acerca de la intencionalidad, su dinamismo y su carácter constitutivo del ser humano puede aplicarse ahora al tema de las pasiones y las emociones. Sin embargo, esta coincidencia entre intencionalidad y pasiones puede no verse del todo clara. ¿Cuál es el puente o noción que une intencionalidad y pasiones?

Bastaría describir en general las pasiones, para poder notar su identidad con el dinamismo explicado acerca de la intencionalidad ontológica. En efecto, *en las pasiones se capta una energía dirigida hacia un objeto.* Lo curioso de las pasiones (y de las emociones) es la gama tan grande de formas que reviste ese dinamismo intencional. Puede variar desde la tristeza hasta la magnanimidad, desde el odio hasta el heroísmo, desde el aburrimiento hasta el entusiasmo abrumador. En todas ellas se capta el dinamismo y el objeto al cual se dirigen.

Alguien podría argüir que las pasiones son un tipo de dinamismo orientado, pero que no coinciden con la intencionalidad ontológica. Aparte de que se requeriría un esclarecimiento del origen de las pasiones, cosa que jamás se ha dado por parte del racionalismo que pretende permanecer en la pureza incontaminada por el abismo pasional, también quedaría por aclarar a qué se debe esa semejanza, si no identidad, de las características de intencionalidad y pasiones, y qué es lo que las distingue hasta ponerlas en categorías diferentes. Por mi parte, veo que una aceptación de dicha identidad acarrea serias amenazas a la estructura del concepto del yo en la persona que se asoma a dicha proposición.

El segundo argumento en favor de nuestra tesis consiste en la *distinción de una pasión originante que es el amor,* y una serie de pasiones de grado secundario, y que

devienen como transformaciones de la primera, según circunstancias que los psicólogos, especialmente los psicoterapeutas (o sus teóricos) describen con profusión. En efecto, *la intencionalidad puede captarse con facilidad asimilada con la pasión del amor.* La dificultad reside en la identificación de pasiones como la vergüenza, la envidia, la ira, y demás energías que han sido catalogadas como malas (pues hasta han estado en la lista de los pecados capitales). Entonces puede uno preguntarse cómo hay tal identidad si la intencionalidad es de suyo buena y dichas pasiones tienen un signo negativo.

En este momento entramos en la parte nuclear de nuestra discusión. Y podemos iniciarla preguntando quién ha sido el que juzga tales pasiones como malas. ¿En realidad son malas la tristeza, la vergüenza, la ira, la envidia? ¿O no es que existe una instancia en el ser humano que es la encargada de divulgar ese carácter peyorativo para dichas pasiones? Ciertamente al racionalismo no le interesa la existencia de dichas pasiones, y, por tanto, catalogarlas como malas, y como advenedizas en el propio ser, es lo natural desde su propia perspectiva. Sin embargo, analicemos cuál es la función de dichas pasiones, y despejemos la incógnita acerca de su bondad o maldad.

En la hipótesis de que las pasiones tienen su origen en el propio yo y que, además, expresan los juicios más primigenios acerca de valores que el yo percibe, la explicación de la función de las pasiones queda completamente aclarada. El odio es la expresión espontánea del yo que desea el apartamiento o la nulificación del otro. La rabia expresa la frustración del yo ante ciertos objetivos propuestos, el pisoteo de su propia dignidad. El miedo expresa el deseo de alejarse de algo que se considera amenazante.

En este momento habría que introducir una nueva variable. En realidad, el origen de las pasiones no está completamente en el yo; también interviene el autoconcepto del yo. El yo proporciona la energía, el dinamismo original, y el concepto del yo proporciona la dirección, la forma, el encauzamiento especial que se le está dando a dicha ener-

gía en ese momento. La variedad tan grande de pasiones se originan en la gama de formas que el autoconcepto ha fraguado para sí mismo y le ha adaptado al propio yo.

Así pues, cuando se capta la forma de amenaza, surge la pasión que toma la forma de miedo. Cuando se capta la forma de indigno y negativo, surge la pasión en forma de odio. La energía siempre surge del yo, pero la forma concreta que toma procede del autoconcepto o del aspecto racional del propio sujeto. De no existir esas formas proporcionadas por el autoconcepto y la parte racional del sujeto, toda pasión adquiriría una sola forma que es la original, a saber, el amor.

Estamos aquí frente a una de las tesis más importantes acerca del ser humano. *La pasión original es el amor.* Las demás pasiones surgen como sustituto del amor, cuando la forma presentada por la razón significa algo diferente a armonía, unidad, semejanza. Además, el autoconcepto va a entablar una lucha defensiva contra todo embate. Es el racionalismo que se defiende del romanticismo.

Surge pues la pregunta: ¿Cómo se transforma el amor en las demás pasiones? La respuesta estriba en lo siguiente: El núcleo de identidad personal posee una fuerza expansiva que hemos llamado intencionalidad. Normalmente esta fuerza es positiva, bienhechora, feliz. Sin embargo, existen circunstancias que pueden reprimirla o, al menos, estorbar su libre ejercicio y expresión. En estos casos, cuando la fuerza original ha sido perturbada desde fuera, surge un sustituto que ya no es tan benéfico y que toma formas diferentes, de acuerdo con los obstáculos previos y las circunstancias completas de la persona, entre las cuales se encuentra, en primer lugar, su propio autoconcepto.

De esta manera, el tipo de emoción o pasión que surja es una expresión de cómo se sitúa la persona en medio de las circunstancias actuales. La pasión es, pues, su juicio situacional más inmediato. Ella expresa de un modo espontáneo cómo experimenta el sujeto la serie de circunstancias que lo afectan.

Capítulo 3

LAS ESTRUCTURAS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

3.1. ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El conocimiento humano encierra un misterio (al estilo marceliano) en cuanto que el sujeto cognoscente queda involucrado en el acto mismo de conocer. La unión de sujeto y objeto produce una representación interna del objeto que modifica al sujeto. En este sentido se trata de un *con-nascere,* (nacer juntos). Se puede definir entonces como una operación por la cual el sujeto capta al objeto y produce una representación interna de éste último. Cuando hay conocimiento, algo nace, una especie representativa del objeto se aloja en el sujeto y modifica su modo de ser.

De esta manera, podemos distinguir cuatro elementos en todo conocimiento: la operación psicológica, el sujeto cognoscente, el objeto conocido y la representación que queda en el sujeto. De estos cuatro elementos interesa especialmente al psicólogo la operación que se realiza. Desde nuestro punto de vista, lo más importante es la relación entre sujeto y objeto, que luego queda realizada en la representación.

En relación con el sujeto, podemos aclarar que es precisamente él quien conoce; no son sus órganos los que conocen. No es la inteligencia ni el ojo el que conoce, sino el mismo sujeto. Los órganos son instrumentos y canales para recibir las impresiones del exterior y modificarlas.

gía en ese momento. La variedad tan grande de pasiones se originan en la gama de formas que el autoconcepto ha fraguado para sí mismo y le ha adaptado al propio yo.

Así pues, cuando se capta la forma de amenaza, surge la pasión que toma la forma de miedo. Cuando se capta la forma de indigno y negativo, surge la pasión en forma de odio. La energía siempre surge del yo, pero la forma concreta que toma procede del autoconcepto o del aspecto racional del propio sujeto. De no existir esas formas proporcionadas por el autoconcepto y la parte racional del sujeto, toda pasión adquiriría una sola forma que es la original, a saber, el amor.

Estamos aquí frente a una de las tesis más importantes acerca del ser humano. *La pasión original es el amor.* Las demás pasiones surgen como sustituto del amor, cuando la forma presentada por la razón significa algo diferente a armonía, unidad, semejanza. Además, el autoconcepto va a entablar una lucha defensiva contra todo embate. Es el racionalismo que se defiende del romanticismo.

Surge pues la pregunta: ¿Cómo se transforma el amor en las demás pasiones? La respuesta estriba en lo siguiente: El núcleo de identidad personal posee una fuerza expansiva que hemos llamado intencionalidad. Normalmente esta fuerza es positiva, bienhechora, feliz. Sin embargo, existen circunstancias que pueden reprimirla o, al menos, estorbar su libre ejercicio y expresión. En estos casos, cuando la fuerza original ha sido perturbada desde fuera, surge un sustituto que ya no es tan benéfico y que toma formas diferentes, de acuerdo con los obstáculos previos y las circunstancias completas de la persona, entre las cuales se encuentra, en primer lugar, su propio autoconcepto.

De esta manera, el tipo de emoción o pasión que surja es una expresión de cómo se sitúa la persona en medio de las circunstancias actuales. La pasión es, pues, su juicio situacional más inmediato. Ella expresa de un modo espontáneo cómo experimenta el sujeto la serie de circunstancias que lo afectan.

CAPÍTULO 3

LAS ESTRUCTURAS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

3.1. ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El conocimiento humano encierra un misterio (al estilo marceliano) en cuanto que el sujeto cognoscente queda involucrado en el acto mismo de conocer. La unión de sujeto y objeto produce una representación interna del objeto que modifica al sujeto. En este sentido se trata de un *con-nascere,* (nacer juntos). Se puede definir entonces como una operación por la cual el sujeto capta al objeto y produce una representación interna de éste último. Cuando hay conocimiento, algo nace, una especie representativa del objeto se aloja en el sujeto y modifica su modo de ser.

De esta manera, podemos distinguir cuatro elementos en todo conocimiento: la operación psicológica, el sujeto cognoscente, el objeto conocido y la representación que queda en el sujeto. De estos cuatro elementos interesa especialmente al psicólogo la operación que se realiza. Desde nuestro punto de vista, lo más importante es la relación entre sujeto y objeto, que luego queda realizada en la representación.

En relación con el sujeto, podemos aclarar que es precisamente él quien conoce; no son sus órganos los que conocen. No es la inteligencia ni el ojo el que conoce, sino el mismo sujeto. Los órganos son instrumentos y canales para recibir las impresiones del exterior y modificarlas.

Pero el acto propiamente cognoscitivo se da en el sujeto como tal.

El objeto del conocimiento no sólo es una cosa material. También se pueden conocer objetos espirituales, que no ocupan un lugar en el espacio. Justamente el contenido o esencia de los conceptos es un objeto que trasciende al espacio y al tiempo. Objeto no es lo mismo que cosa; es lo que se opone al sujeto, lo que queda enfrente del sujeto.

La representación cognoscitiva que permanece en el sujeto ha dado origen a un problema decisivo en la teoría del conocimiento: ¿qué es propiamente lo que conocemos, al objeto directamente, o a la representación inmanente al sujeto? Si se contesta que el objeto, surge la duda acerca de cómo puede el sujeto conocer algo no inmanente. Si se contesta que la representación es lo conocido, surge la duda de si el conocimiento llega a alcanzar alguna vez a los objetos tal como son. La solución del realismo consiste en afirmar que conocemos directamente y en primera instancia al objeto; y en un segundo momento, de reflexión, captamos en forma directa a la representación; esto sería el acto de pensar. En el primer momento de captación del objeto, la representación solamente es el medio a través del cual captamos algo externo.

Esta aporía de la inmanencia o trascendencia del conocimiento puede recibir una solución sintetizadora de ambos extremos gracias al elemento conciencia que aquí interviene. En realidad, no puede haber conocimiento fuera del campo de la conciencia, y en este sentido el conocimiento es inmanente. Pero, por otro lado, la conciencia tiene una expansión tal que ya no puede concebirse como encerrada en los límites corporales del sujeto. Su campo es verdaderamente una realidad que trasciende al cuerpo, y en este sentido podemos decir que el conocimiento es también trascendente. La expansión de la conciencia es un tema ya estudiado en el capítulo anterior. De esta manera podemos decir que el conocimiento alcanza al mismo objeto trascendente, pero dentro de la inmanencia del campo de la conciencia.

Por otro lado, el conocimiento cotidiano da lugar al fenómeno de la identificación, que tiene varios aspectos. La identificación cognoscitiva consiste en que el sujeto de tal manera capta al objeto, que en ese momento parece convertirse en ese objeto. Aristóteles decía que cuando pensamos en verde, nos convertimos en verde. La identificación puede pensarse, pues, como una involucración del sujeto en el objeto de su conocimiento, una vibración y sintonización con el objeto, una polarización del sujeto hacia el objeto; su atención está completamente enfocada hacia ese objeto. Desde un punto de vista pedagógico, esto trae una consecuencia importante, pues en realidad un aprendizaje no es significativo hasta que el sujeto se involucra en el tema de su estudio. En cambio, cuando ese tema no interesa y no involucra al sujeto, el aprendizaje no es significativo, y el conocimiento obtenido es un pseudo-conocimiento. En este caso, el objeto no ha llegado hasta el plano del ser del sujeto, no ha modificado al sujeto y, por tanto, pedagógicamente hablando, tal conocimiento carece de importancia.

Pero, además, el fenómeno de identificación mencionado tiene otra consecuencia que consiste en la limitación que en ese momento se produce en el campo cognoscitivo, de tal manera que se pierde de vista el horizonte ilimitado que de suyo tiene la conciencia. A la larga, el sujeto tiene tal conciencia de sus limitaciones, que el salir hacia un horizonte más amplio le cuesta trabajo, como si no estuviera dentro de sus posibilidades. Esta limitación de la conciencia puede contrarrestarse con las vivencias descritas desde el principio de este libro.

3.2. EL PROBLEMA CRÍTICO DEL CONOCIMIENTO

Uno de los problemas más importantes en Filosofía es el problema crítico del conocimiento, que se plantea de la siguiente manera: ¿Cuál es el valor del conocimiento? ¿Cuál es el origen y el alcance de los conocimientos verdaderos? ¿Cuál es el criterio para discernir los conocimientos

válidos de los no-válidos? Este problema surge a partir de la vivencia del error. En un momento dado, el sujeto se da cuenta de que aquello que tomaba como verdadero, en realidad es falso. Esta ilusión que ha vivido lo orilla a reflexionar y tratar de determinar un criterio para poder distinguir lo verdadero de lo falso.

Podemos reseñar brevemente las cinco soluciones más características a este problema que se han dado a lo largo de la historia de la Filosofía.

Escepticismo: Consiste en dudar de todo, y, por tanto, no se le otorga ninguna validez al conocimiento. Esta postura es demasiado pobre, pues para ser congruente con ella, el escéptico no puede defender su postura, ya que en ese momento caería en la contradicción de sostener como verdaderos sus argumentos; en tal caso ya no es tan escéptico como sostiene. En el fondo, el escéptico es un sujeto que ha tenido una fuerte desilusión respecto a tesis que sostenía como verdaderas y luego ha descubierto que se trata de falsedades. En ese momento sufre la tentación de querer arrojarlo todo por la borda.

Empirismo: Sostiene que sólo son válidos los conocimientos que pueden fundamentarse a través de la experiencia sensible. Gran parte de las corrientes científicas actuales (el conductismo, el positivismo lógico, por ejemplo) se colocan en esta postura. Por mi parte pienso que lo que afirman es verdadero; pero que además hay otra fuente de verdad que no proviene de los sentidos, y en ese momento falla el empirismo, al limitar demasiado el origen del conocimiento válido.

Racionalismo: Sostiene que los sentidos engañan, y que por tanto solamente son válidos los conocimientos basados en el intelecto o en el uso de la razón. El platonismo es típicamente un racionalismo. Sólo las ideas son verdaderas, y cuando los sentidos se adecúan a ese conocimiento universalmente válido, también poseen verdad, pero no por sí mismos. Esta postura es el reverso de la anterior, y por mi parte hago la misma crítica, en cuanto que también limita

demasiado el origen de los conocimientos verdaderos. Hay que admitir que los sentidos son una fuente de información válida, con las precauciones concernientes, y que en todo caso, la relación y significación de esa información es lo que puede dar lugar al error.

Idealismo: Afirma que los únicos conocimientos válidos son los fenómenos producidos por el sujeto cognoscente. El conocimiento válido no toca al objeto en sí mismo, pues siempre hay una aportación por parte del sujeto, lo cual, al mismo tiempo que le da universalidad y necesidad a dicho conocimiento, también lo aleja del objetivismo y del realismo ingenuo. Esta postura, típicamente kantiana, reconoce la importancia de las formas aportadas por el sujeto en su acto cognoscitivo. Habría que ver si esas formas aportadas logran deformar al objeto, o más bien lo informan, es decir, le proporcionan una cierta estructura humana, pero dejando intacto al objeto mismo como tal. Queda pendiente saber si la cosa en sí es conocida. Esta postura lo niega rotundamente. Una mayor investigación acerca de las formas aportadas por el sujeto podría originar una respuesta fundamentada a este problema.

Realismo: Esta postura parece la más sensata y apegada al sentido común, pues afirma que podemos alcanzar al mismo objeto con nuestro acto cognoscitivo. Sin embargo, se puede distinguir con respecto al realismo ingenuo, en cuanto que no niega la actividad y la perspectiva propia del sujeto, que aporta algo al conocimiento, aun cuando esta aportación no signifique necesariamente una deformación.

El realismo puede combinarse con una síntesis de empirismo y racionalismo y así obtendríamos una postura completa que explica el conocimiento como una unión de objeto y sujeto en la que se produce, tanto a partir de los sentidos como a partir del intelecto, un ente que representa al objeto, y que, aunque no es él mismo, sí es suficientemente eficaz para reproducir su conocimiento directo.

Con esto podemos volver al tema del problema y del misterio. El conocimiento es un misterio, es un abismo in-

sondable, que no tiene fondo, y por lo tanto, las soluciones que da el hombre son precarias y siempre susceptibles de ser reformadas y mejoradas. Es tanta la invisceración del sujeto en cualquier acto cognoscitivo, que nunca llega a poder tomar la distancia y la perspectiva suficiente para juzgar el acto cognoscitivo de un modo claro y objetivo. Nuestras definiciones y soluciones acerca del conocimiento y su validez están siempre afectadas por esa invisceración inicial que impide la claridad objetiva tan apreciada en un terreno científico.

Es importante ahora conectar el tema de la conciencia con el tema del conocimiento. La conciencia es el trasfondo, horizonte o perspectiva que le da sentido al conocimiento. Se conocen objetos limitados; la conciencia es el lugar en donde se conocen esos objetos, y de acuerdo a su tipo de expansión, así será el sentido o significado que el conocimiento de esos objetos tendrá para el sujeto cognoscente. Una conciencia estrecha sólo ve problemas; una conciencia amplia encuentra soluciones con facilidad; una conciencia optimista avanza fácilmente entre las dificultades; la conciencia pesimista se da por vencida con facilidad. Lo importante es pues, el cultivo de una conciencia expandida, gracias a la cual, los objetos adquieren un sentido positivo para el sujeto cognoscente.

Conviene también aclarar la diferencia entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El primero se capta por medio de los sentidos, y sirve como base para que funcione el intelecto y capte las esencias u objetos de tipo intelectual, y que trasciende a lo puramente sensible.

Desde el punto de vista pedagógico es importante esta seriación, pues el conocimiento intelectual generalmente no puede ser captado si no es con una base de tipo sensible. Por tanto, la labor del profesor en sus exposiciones, consiste en proporcionar ese material gráfico, sensible, en función del cual puede activarse el nivel superior de orden intelectual. A base de la imagen o descripción de varios buques, se puede obtener posteriormente el concepto de buque.

La importancia del conocimiento sensible resalta sobre todo en el mundo del arte, pues gracias al material sensible es como se produce una combinación elaborada por la fantasía. La materia prima de los artistas es el nivel del conocimiento sensible.

Por su parte, el nivel intelectual es la materia prima para la ciencia, que elabora tesis universales y necesarias. Esto no podría realizarse en función exclusiva de conocimientos sensibles.

Con esto queda señalada cuál es la característica típica del conocimiento intelectual: desborda el nivel sensible, trasciende el dato puramente individual encerrado en el espacio y en el tiempo. El conocimiento intelectual escapa a las categorías de espacio y tiempo, no en cuanto a la operación cognoscitiva, sino en cuanto al objeto captado y la representación obtenida.

3.3. LOS TIPOS DE CONOCIMIENTO CONCEPTUAL

Tradicionalmente se han considerado tres operaciones cognoscitivas en el nivel intelectual: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio. Cada una de ellas produce, respectivamente, los pensamientos llamados: concepto, proposición y argumentación. El raciocinio se compone de juicios, y el juicio está compuesto por ideas.

La primera operación se llama simple aprehensión, la cual produce un concepto o idea. El contenido de la idea es una esencia o un elemento esencial. La esencia es una estructura unitaria que da sentido a un objeto sensible. La imagen es sensible y singular. El concepto se refiere al mismo objeto que la imagen, pero en forma universal, pues se aplica por igual a todos los seres de la misma especie. En esta operación mental no hay afirmación ni negación.

Previamente se puede distinguir una operación de orden intelectual pero preconceptual. Esta operación llamada intuición en la filosofía bergsoniana, consiste en que la mente

capta un sentido, una noción suprasensible, pero todavía no es un concepto. La intuición, de acuerdo con Bergson, es la operación por la cual la mente monta a caballo en la realidad. Es propia de la Filosofía. En cambio, la conceptualización, operación posterior, deja colar lo individual, y sólo se queda con lo universal. Los ejemplos de esta operación se dan especialmente en la captación de la belleza, de los valores, del sentido o significado nuevo que se está descubriendo, y que todavía no se identifica o delimita como un concepto definido. También en la *Metafísica* de Coreth se puede encontrar una página en dónde se explica esta particularidad del conocimiento intelectual, que puede ser preconceptual y que capta una singularidad que no es de tipo sensible.

Es importante subrayar este tipo de conocimiento intelectual preconceptual. Esto significa que el ser humano es capaz de pensar y alcanzar significados, aun cuando todavía éstos no queden formulados en forma conceptual. El concepto es una formulación posterior.

Se puede relacionar este tipo de conocimiento con lo que se ha explicado ya acerca de la conciencia. En la conciencia se captan significados, síntesis, sentidos, explicaciones, soluciones a los problemas, sin necesidad de que estos contenidos tengan la forma de concepto. El concepto es una formulación posterior que se logra en la expresión de ese contenido intelectual encontrado en la intuición.

La segunda operación mental clásica es el juicio. Su función no consiste solamente en reunir dos conceptos, como cuando digo: el edificio es alto. Lo propio del juicio es la afirmación (o negación) de una existencia, en donde se encuentran sintetizados los dos conceptos expresados en el sujeto y en el predicado de la proposición.

De esta manera, la segunda operación mental se refiere a existencias, mientras que la primera (la simple aprehensión) se refiere sólo a esencias. Así es como las dos operaciones captan los dos coprincipios básicos de todo ente, que son la esencia y la existencia.

Emitir un juicio, por tanto, consiste en afirmar que algo existe, es decir, que participa del ser. Las esencias, en cambio, ni afirman ni niegan nada, son neutras, pues todavía no aluden directamente al ser como poseído. El juicio logra bajar el mundo de las esencias al mundo de las existencias, que es el mundo real.

También cuando se sostienen juicios negativos se da una esencia. El ateo, por ejemplo, para poder negar la existencia de Dios, debe poseer en su mente la esencia de ese Dios que niega. Con la primera operación mental concibe esa esencia, y con la segunda operación niega que dicha esencia tenga una existencia o realidad independiente del pensamiento.

Cabe aclarar que el lugar en donde se capta la relación entre los dos conceptos es la conciencia. Según sea la amplitud de esa conciencia así será la profundidad y la amplitud de posibilidades de relaciones que se puedan captar.

La tercera operación mental consiste en pasar a un conocimiento nuevo en función de otros juicios previamente captados. De las premisas se obtiene una conclusión. La ilación consiste en que efectivamente exista esa relación entre las premisas y la conclusión.

También tradicionalmente se han distinguido dos tipos de raciocinio. La deducción consiste en partir de premisas universales y llegar a una conclusión particular (o menos universal). En cambio, la inducción consiste en partir de casos singulares para concluir tesis universales. Estas tesis son la base de la ciencia.

En Filosofía ha existido una larga discusión acerca del origen de los conocimientos y tesis universales. El problema crítico estudia cómo es posible que la inducción tenga validez.

También se ha objetado la validez del silogismo, que es la forma más sistematizada de la argumentación deductiva. La objeción consiste en hacer notar que para conocer la premisa universal es necesario conocer previamente la con-

clusión. Si se sabe que todos los hombres son mortales, es porque antes se sabe que Pedro es mortal. Por lo tanto, no tiene ningún valor el silogismo que pretende inferir la mortalidad de Pedro en función de la premisa universal.

Se puede responder a esta objeción diciendo que la verdadera premisa de ese silogismo no es: Todos los hombres son mortales, sino: Todo hombre es mortal, o mejor: El hombre es mortal; lo cual significa que se ha captado en la esencia del hombre la mortalidad. No fue necesario conocer primero todos los casos. De esta manera se puede notar la calidad del concepto y de la esencia, que contiene una totalidad que no se identifica con la suma de todos los casos singulares.

También se puede notar la relación que tiene la conciencia con esta operación que produce nuevos conocimientos. La conciencia es el campo en donde surgen esas nuevas posibilidades. La capacidad argumentativa de una persona puede fortificarse cuando se expande ese campo de su propia conciencia.

3.4. EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES

Los niveles de conocimiento intelectual explicados anteriormente no reflejan con exactitud el procedimiento para captar los valores. Este tipo de conocimientos es importante en el hombre, debido a que, gracias a ellos, el hombre encuentra una realización apropiada para su propio ser. Esto nos introduce ya en el tema acerca de la esencia del valor.

Una primera definición del valor se puede lograr en función del concepto de intencionalidad ontológica que ya hemos estudiado. En efecto, el hombre tiene un poder o dinamismo expansivo con una cierta orientación, tal es su intencionalidad. Esa orientación de la intencionalidad va a estar fuertemente condicionada por el encuentro con objetos valiosos. El valor posee la fuerza para atraer y atrapar la energía expansiva de la intencionalidad. Este poder del valor es lo que se llama preferibilidad. Gracias

a esta propiedad, los valores llaman la atención y orientan la intencionalidad de las personas que los perciben. En este momento podemos describir al valor como el correlato objetivo de la intencionalidad ontológica.

En este caso puede compararse el objeto valioso como un imán, que tiene un poder de atracción sobre las partículas de hierro que están alrededor. El valor, gracias a su preferibilidad, cualidad intrínseca del objeto valioso, ejerce un poder sobre las personas que lo captan. Esta experiencia es común en todo ser humano. No queda indiferente hacia ciertos objetos. Llama valioso aquello que le parece interesante, atractivo e importante.

Notemos que se trata de dos polos de fuerza. Una es la energía o poder expansivo de la intencionalidad. Otra es la fuerza o poder atractivo del valor. Una sin la otra no producen efecto alguno. Las dos en contacto producen una complementación del ser humano. Tal parece que la naturaleza misma del hombre se encarga de proveerlo de aquello que requiere para su propio desarrollo.

La reflexión acerca del ser humano, que surge ante esta visión de la esencia del valor, consiste en detectar sus carencias, sus potencialidades y sus limitaciones, en función de las cuales es como se requiere un complemento, que es precisamente el valor. También se puede reflexionar acerca de ese elemento emocional que nos permite detectar la proximidad de un valor. El conocimiento directo de un valor presente excita las fibras emotivas del hombre, con lo cual se siente impulsado a una realización de ese valor.

Una segunda descripción del valor nos dice que consiste en la relación de adecuación con otro ente. Un objeto valioso es un ente que guarda relaciones de adecuación con otro objeto que sirve como fundamento o criterio en la comparación. Emitir un juicio de valor consiste, pues, en comparar dos objetos y ver su relación, su congruencia o armonía recíproca. De acuerdo con el objeto que se toma como base de comparación, así será el juicio emitido sobre un valor. Esto explica por qué diferentes personas emiten

juicios diferentes sobre los mismos objetos. Sus bases de comparación no necesariamente coinciden.

Esta segunda definición de valor nos proporciona un esquema para captar el mismo como algo independiente del ser humano o del juicio que él haga en función de sus propias necesidades. Las relaciones de adecuación entre los objetos tienen lugar aun cuando el hombre no las conozca. La afinidad entre las cosas es un hecho que se da independientemente de la intervención humana, y de su conocimiento. Nótese, además, que la primera definición también alude a esta misma relación de adecuación, sólo que en ese caso la base de comparación es el mismo sujeto que capta el valor. Por lo tanto, decir valor es decir afinidad o relación de adecuación. Esta afinidad se puede dar entre el hombre y los demás entes (incluyendo otros hombres), o entre los entes entre sí. Con esta aclaración podremos desglosar posteriormente algunas características del valor y aclarar el problema del relativismo y del subjetivismo del valor.

De acuerdo con estos dos conceptos que tratan de describir la esencia del valor, también surgen dos modos de conocer el valor.

El primer modo se llama valorización, y consiste en captar intuitiva y emotivamente la presencia de un objeto que guarda relaciones de adecuación con el propio sujeto. La persona no puede menos que experimentar un cierto tipo de vibración o emoción ante el objeto que se presenta con rasgos de afinidad con ella misma. Valorizar es, pues, tener la vivencia de un objeto (físico o mental) que en ese momento produce un impacto emocional en la persona. Esta operación es muy importante desde el punto de vista educativo y existencial, pues, gracias a ella, el sujeto descubre por sí mismo el valor de las cosas sin necesidad de que se lo digan o describan en forma conceptual, como ha sido el caso en la mayoría de los sistemas educativos, que explican cómo son los objetos valiosos pero no llegan a mostrarlo y, por tanto, no dan la oportunidad de una vivencia propiamente axiológica.

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, es importante subrayar ahora los elementos propios de este modo de captar los valores. Desde luego, no basta el dato puramente sensible. Tampoco basta un concepto ni un juicio ni un raciocinio. Se trata más bien de una intuición intelectual y emotiva, en la cual la persona capta simultáneamente al objeto en sus estratos físicos e intelectuales junto con la emoción que siente por la congruencia de ese objeto con el propio sujeto. Según Max Scheler, se trata de una intuición emotiva, diferente pues, a la intuición eidética. Vale la pena subrayar que el concepto no tiene lugar en ese tipo de conocimiento. Solamente cuando se quiere emitir un juicio posterior es cuando surge el concepto. Este conocimiento axiológico está más en el rango de la intuición que ya explicamos anteriormente. En este caso es perfectamente posible que el sujeto no encuentre palabras para expresar lo que ha experimentado frente al objeto que llama valioso. Los conceptos no alcanzan a expresar adecuadamente el objeto de la intuición.

Según se puede colegir, este primer modo de captar el valor tiene una fuerte correspondencia con la primera definición del valor, en función de la propia intencionalidad ontológica. La segunda manera de captar el valor estará relacionada con la segunda definición que hemos dado.

La evaluación consiste en captar la relación que se da entre dos objetos. Evaluar un ente es considerarlo comparativamente con un segundo ente que sirve como base de comparación. Evaluar es comparar. Según sea la base de comparación así será el juicio evaluatorio.

Esta operación mental puede ser bastante objetiva, en cuanto que no necesariamente el sujeto tiene por qué vibrar o emocionarse ante el objeto. Naturalmente, esta cualidad de objetividad puede mermarse considerablemente cuando el sujeto al mismo tiempo está haciendo una valorización, pues entonces el juicio que emite corresponde más bien a esta operación subjetiva y no a una evaluación.

Con todo lo anterior, tenemos ya una base para emitir una opinión acerca del subjetivismo y del relativismo axio-

lógicos. En los valores puede haber un subjetivismo, según vimos ya en la primera definición y en la descripción de la valorización. Este subjetivismo implica que el valor tiene como base de comparación al mismo sujeto, y en tanto se den sujetos diferentes, los juicios axiológicos serán también diferentes, aun cuando se trate del mismo objeto. Este subjetivismo tiende a desaparecer en la segunda operación llamada evaluación.

En los valores se da una relación siempre. Esto podría dar origen a un cierto relativismo. Todo depende de los objetos que sirven para detectar esa relación. Sin embargo, el valor mismo no es propiamente una relación, sino la cualidad de un objeto, gracias a la cual se relaciona adecuadamente o tiene afinidad con otro objeto o con un sujeto. Posteriormente mencionaremos la objetividad y el apriorismo como características propias del valor, y que se oponen diametralmente a un subjetivismo y a un relativismo exagerado en el campo axiológico.

Existe un tercer modo de llegar al conocimiento de los valores, y es la conceptualización. El sujeto capta una definición de un valor y la comprende: inclusive puede explicarla con sus propias palabras. Es un conocimiento legítimo, pero, al mismo tiempo, posee un peligro y una ventaja. La ventaja de esta conceptualización axiológica consiste en la exactitud de la expresión que se obtiene gracias a la definición. En el terreno científico esta cualidad es muy apreciada. Pero el peligro que encierra está en la posible ausencia de una previa valorización del mismo objeto detectado en la definición. Cuando esto se repite, el estudiante aprende de memoria descripciones de valores sin haberlos vivido ni haberse emocionado con ellos. A la larga, esto produce una cierta inautenticidad en el campo axiológico, pues el sujeto trata de alcanzar, realizar o describir valores que no percibe directamente como tales. La maduración de esa persona consistiría en rescatar aquello que verdaderamente considera como valioso a través de una experiencia directa y desechar aquello que le resulta neutro o de valor negativo. Esta es una verdadera liberación con

respecto a las introyecciones que las autoridades suelen infligir en sus súbditos con el propósito de obtener una obediencia incondicional. Esta obediencia podría ser muy eficaz, pero tal vez carecería de ese motor interno que es el valor de las normas o conductas que se pretende realizar.

Gracias a esta conceptualización axiológica es posible expresar las cualidades observadas en los valores. La *preferibilidad* consiste en el poder de atracción que ejercen los valores. El nivel suprasensible de los valores consiste en que no pueden ser captados sólo con los sentidos; se requiere el conocimiento intelectual y, además, el emotivo. La *aprioridad* consiste en que la relación de adecuación es previa al conocimiento que de ella se tiene. La *objetividad* consiste en que esa relación puede darse entre dos objetos, completamente independiente del sujeto que la capta. La *bipolaridad* consiste en que los valores siempre se escinden en positivos o negativos, nunca son neutros. Se da lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. En cambio, en el terreno ajeno a los valores no necesariamente se da esa bipolaridad. La *jerarquización* es otra propiedad de los valores, y consiste en que por sí mismos muestran mayor o menor adecuación con las cosas o las personas. De esta manera, cada uno puede ordenar en una serie de mayor a menor importancia los valores que ha captado.

3.5. APLICACIONES DEL TERRENO AXIOLÓGICO EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Esta captación de los valores incide en nuestra idea del ser humano de varias maneras:

a) El *horizonte axiológico* de una persona es la amplitud de su captación de valores. La maduración y educación de un sujeto lo hace más capaz de captar valores más refinados e importantes.

b) La *autenticidad* de una persona también depende de su captación de un amplio horizonte de valores. De no ser por una impregnación directa en el campo axiológico, la persona vivirá exclusivamente de valores prestados, es

decir, conocidos al modo conceptual, pero sin haber vivido una experiencia directa de ellos. Su convencimiento acerca de ellos está sujeto a dudas y actitudes falsas.

c) La *motivación* humana puede ser intrínseca o extrínseca. La primera está en función de valores; la segunda en función de presiones externas, coerciones y obligaciones (entendida ésta última en un sentido vulgar, pero inexacto, como "presión por parte de la sociedad"). Gracias al conocimiento directo de los valores, el sujeto puede deslizarse desde una motivación extrínseca hasta una motivación cada vez más interna, en función de esos mismos valores.

d) La *moralidad* humana, o su valor moral, también dependerá de su rescate de valores morales y su actuación en función de ellos, y no tanto por coerciones. (*Cfr.* Bergson: *Las dos fuentes de la moral y la religión*).

e) La *libertad,* como estudiaremos posteriormente, obtiene su fundamentación vivencial en una previa asimilación de valores. El hombre actúa libremente cuando actúa guiado por algún o algunos valores. En ese momento es capaz de adquirir una cierta autonomía y de liberarse de los condicionamientos y de los estímulos físicos que forman en la generalidad de la gente el motivo principal de la conducta humana.

f) El *amor* también está en función del valor, y precisamente en función del valor que ha adquirido una persona como tal. El amor desinteresado es capaz de ser ejercido aun cuando el objeto o la persona amada no valgan tanto. El amor desinteresado es generado a partir de la potencialidad del mismo sujeto amante.

3.6. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD

Tanto el tema de la verdad como el de la ciencia pertenecen mejor a una teoría del conocimiento o a una asignatura como la Lógica. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico lo que interesa es la verdad y la ciencia como valores, es decir, como complementos y realizaciones de la naturaleza humana.

El tema de la verdad es importante en Antropología filosófica porque es una de las realizaciones de la intencionalidad ontológica, ese dinamismo propio del núcleo de identidad personal. La curiosidad intelectual que se manifiesta en los niños y luego en los adultos a través de la investigación, es un fenómeno que produce este valor llamado verdad.

Para empezar, hay que definir el concepto de verdad. Lo primero que surge es que el concepto de verdad es analógico, es decir, se aplica en parte igual y en parte diferente a varias cosas. Lo que es común en todos estos conceptos que vamos a analizar es una congruencia o adecuación entre dos vertientes. Así es como va a surgir la verdad ontológica, la verdad lógica y la verdad moral. Desde el momento en que se trata de adecuaciones, podemos captar que estamos hablando de un valor.

La verdad ontológica es la autenticidad de una cosa o de una persona. Se trata, pues, de una adecuación entre las apariencias y la esencia de esa cosa. Cuando hay congruencia entre la manifestación y el fondo real de una moneda, por ejemplo, decimos que se trata de una moneda verdadera. Igualmente pasa en el caso del ser humano; lo que pretende la Antropología filosófica es detectar (al menos en forma conceptual) ese núcleo auténtico del hombre y poder distinguir lo que no es auténtico en las personas. Esa verdad ontológica del ser humano es precisamente el objeto de estudio de nuestra temática general.

Lo contrario de la verdad ontológica es la falsedad o lo inauténtico. En este caso no hay adecuación entre la esencia y la manifestación.

Es interesante la postura de Heidegger al tratar el tema de la verdad. Para él, la verdad es el develamiento del ser, y se basa en la palabra *alétheia,* que en griego significa verdad y al mismo tiempo develar. En el fondo, se está refiriendo a esta verdad ontológica que estamos explicando. Cuando se manifiesta el ser propio de un objeto o de una persona, estamos captando su verdad.

La segunda clase de adecuación aludida por el concepto de verdad es la adecuación o congruencia entre la mente y las cosas. Esta es *la verdad lógica,* la que caracteriza a los pensamientos valiosos, la que es buscada por la investigación científica. Lo contrario de la verdad lógica es el error o el pensamiento falso, los sofismas.

No basta pues la consideración de las cosas verdaderas en sí mismas; esa misma verdad puede ser transportada en cierto modo a la mente humana; su curiosidad y actitud expansiva logran una incorporación de la verdad de las cosas y así se produce la verdad lógica.

La tercera adecuación es *la verdad moral,* que consiste en la congruencia entre las palabras y los pensamientos. Lo contrario es la mentira y el engaño. La veracidad sería una virtud de las personas que normalmente dicen la verdad, es decir, lo que piensan.

Con esto, tenemos ya un panorama completo. El ser se manifiesta, se devela, y produce la verdad ontológica; esto se capta en la mente del ser humano y produce la verdad lógica; posteriormente lo expresa en forma verbal u oral y se produce la verdad moral. La consecuencia de la verdad, al decir de Heidegger, es la libertad. Esto significa que sólo el develamiento del ser, su captación y su expresión, dejan ser al ente, lo liberan con respecto a posibles máscaras o inexactitudes que no lo constituyen. En su extremo, verdad y libertad coinciden, o sea, lo auténtico es lo único que actúa y se manifiesta en forma apropiada a su nivel.

3.7. LAS PROPIEDADES DE LA VERDAD

Con el objeto de aclarar mejor el tema de la verdad, en conveniente analizar sus propiedades, que se pueden reducir a cuatro:

La verdad es una. La unidad de la verdad significa que todas las proposiciones verdaderas forman un solo bloque compacto, sin contradicciones o incongruencias. Esta es una

manera de enunciar el principio de contradicción, según el cual una misma cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. La ausencia de contradicciones en una serie de pensamientos es la exigencia primordial de esta propiedad de la verdad.

Es importante insistir en la última parte del enunciado del principio de contradicción, que se refiere a "bajo el mismo aspecto y al mismo tiempo". Esto significa que sí es posible encontrar aparentes contradicciones cuando las cosas no se consideran bajo el mismo aspecto o al mismo tiempo. Así, es posible que dos enunciados parezcan oponerse en un punto de vista; sin embargo, cuando la conciencia adquiere una perspectiva superior, es capaz de ver la armonía entre los dos enunciados que primeramente parecían excluirse.

Aquí tenemos, pues, la principal aplicación de esta propiedad a nuestro tema de Antropología filosófica. Se trata de este crecimiento o desarrollo de la conciencia humana que es capaz de ver la congruencia entre aparentes contradicciones a medida que crece su horizonte de significatividad, tal como lo hemos explicado ya en otro lugar. Es la operación de síntesis la que hace posible esta visión armonizada de la tesis y la antítesis. Hegel explicó esto mismo en un nivel histórico y universal, dentro de una terminología oscura, pero profunda.

La verdad es indivisible. Esto significa que entre la verdad y el error no hay término medio. Una proposición o es verdadera o es falsa.

Aquí hay que aclarar que la certeza sí admite grados, no así la verdad. La certeza consiste en la adhesión de la mente a una proposición. Y esta adhesión puede ser más o menos fuerte. Lo contrario de la certeza es la duda. Cuando hay duda, la mente no tiene seguridad para afirmar algo, oscila entre la afirmación o la negación. Pero, por lo que se refiere a la verdad, podemos insistir en que una proposición o es verdadera o es falsa. Las verdades a medias son, en último término, verdades, sólo que no revelan

todo lo que hay de verdadero en la situación que señalan. También es posible que una misma proposición sea verdadera con un sentido y falsa cuando tiene otro significado diferente. Esto no significaría que se trata de una verdad a medias, o que cambia, sino que el significado dado o es verdadero o es falso.

La verdad es inmutable. Esto significa que la verdad no cambia, que permanece la misma a través del tiempo. Claro está que las cosas pueden cambiar, y también nuestro conocimiento sobre las cosas, pero lo que en un momento ha sido verdadero acerca de esas cosas para siempre será verdadero. Un acontecimiento actual, por más contingente que sea, para siempre será verdadero que se realizó ahora.

La ciencia tampoco cambia. Lo que cambia es la apreciación o grado de profundidad de nuestros conocimientos sobre las leyes naturales. En realidad, las leyes de la naturaleza tienen su realización independientemente de que el hombre las conozca o no, y tenga de ellas un conocimiento adecuado o no. Es importante el reconocimiento de una falibilidad del científico, que puede equivocarse y dar por verdadero un principio o ley que posteriormente, en un análisis u observación más fina, llega a detectar con ciertas imprecisiones o dentro de un marco que debe ser más limitado de lo que suponía inicialmente. La verdad no cambia, aun cuando la ciencia puede evolucionar y corregir los errores que se pueden colar en un momento dado.

La verdad es objetiva. Esto significa que la base para captar la verdad es el objeto. Sin que esto signifique que el sujeto no tenga alguna participación en la formulación de las proposiciones verdaderas. En este momento lo que es conveniente subrayar es la necesidad de que el sujeto se adecúe al objeto para poder detectar su verdad. En este sentido es como hay que subrayar la necesidad de objetividad en el terreno de la verdad. Posteriormente estudiaremos de qué manera interviene y aporta el sujeto en la formulación de las proposiciones verdaderas.

NOTA: La sede de la verdad lógica es el juicio. Y esto se debe a que en el juicio hay afirmación o negación. En cambio, en la simple aprehensión no hay tal. Además, en el juicio se afirma el ser respecto de una esencia; en esto consiste la posibilidad de la verdad. En cambio, la simple aprehensión capta puras esencias, no al ente completo en donde hay esencia y ser (o existencia). Por tanto, la verdad lógica queda reservada para la segunda operación mental, que es el juicio.

3.8. EL VALOR DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Entre los diversos tipos de conocimiento humano sobresale el conocimiento científico como un valor especialmente apreciado en este siglo. Veamos cuáles son las características que lo colocan en ese rango tan apreciable. Desde el punto de vista de la Antropología filosófica es importante, no tanto la descripción de lo que es la ciencia, sino su cualidad valiosa, que la convierte en un complemento y modo de realización humano.

3.8.1. Origen empírico

La ciencia es un conocimiento que requiere, en primer lugar, la observación sensible, el registro de datos, la repetición de experimentos. La ciencia no surge simplemente como una ocurrencia, ni tampoco es cuestión de un análisis introspectivo de la mente humana. En la ciencia se dan hipótesis que luego se comprueban o se desechan. El mismo establecimiento de hipótesis ha requerido una previa observación empírica de los hechos. Con mayor razón su comprobación. Actualmente, se reconoce la necesidad de un rigor extremado en el método científico que enfatiza el escrúpulo en la observación y en la objetividad de los registros efectuados. Se pretende que el investigador y el experimentador relate exclusivamente lo que ha captado sin que se cuelen datos subjetivos o inverificables.

Esta fidelidad al dato objetivo, observable sensiblemente, repetible, inclusive mensurable, y siempre verificable, es una cualidad del conocimiento científico que no admite objeción. Sin embargo, habría que hacer notar que la ela-

boración de la ciencia no se realiza exclusivamente en función del dato empírico, sino que requiere una serie de operaciones mentales que rebasan lo puramente empírico, como es el análisis y la síntesis, que luego describiremos. Además, es importante señalar que la ciencia también podría tomar como objeto de su estudio el terreno de la introspección, el mundo de los significados humanos, aun cuando no estén sujetos a la observación sensible.

La verificabilidad que la ciencia requiere no puede identificarse con la observación empírica, como se ha pretendido generalmente en las corrientes modernas (*Cfr.* el positivismo lógico). Si bien es cierto que la verificación es un paso importante, no lo es tanto que la verificación sólo tenga lugar a través de la experiencia sensible. Se puede verificar el mundo interno de los significados y de los fenómenos mentales, aun cuando esto no quede expuesto a la visión de otros. Naturalmente, este tipo de verificación es de un orden diferente, pero no por eso menos válido para poder crear una ciencia.

Antropológicamente hablando, la ciencia se devela desde ahora como un valor y un modo de expansión del ser humano. En efecto, el hombre normalmente admira, investiga, inquiere y busca la captación de los fenómenos de la naturaleza. Expresarlos, tal como ellos son, es un logro de la mente humana. Su fidelidad y objetividad ante la naturaleza son cualidades dignas de encomio en el investigador científico. La ciencia es una realización humana, tanto por el producto sistematizado y publicado, como por el incremento interno de conocimiento, conciencia y satisfacción que logra el científico en su trabajo.

3.8.2. Elaboración mental

No basta la observación externa. El mero acumulamiento de datos no es todavía ciencia. Si no se diera un cierto tipo de elaboración mental, ni siquiera se daría la hipótesis ni el método para la investigación de dicha hipótesis. La ciencia requiere el análisis y la síntesis, que son operaciones típicamente intelectuales, y que son las que producen

propiamente el resultado sistematizado, apto para ser difundido y aprovechado, y que consiste en una serie de proposiciones debidamente estructuradas, lógicamente hilvanadas, certeramente fundamentadas, que es lo que llamamos ciencia.

El análisis consiste en una explicitación de elementos implícitos. La mente es capaz de descubrir una serie de elementos, relaciones y estructuras que pasan inadvertidos para el neófito en el quehacer intelectual y científico. Gracias a esta profundización, el investigador es capaz de ver el orden que se le presenta, conectar datos, ver sus relaciones e implicaciones. El descubrimiento de las causas, elemento típico en el conocimiento científico dentro de la corriente aristotélica, se da precisamente gracias al análisis. La elaboración de una hipótesis es posible gracias a una intuición, oscura todavía pero plausible acerca de una posible relación entre dos variables o elementos que se están observando y aparecen con una cierta regularidad. El análisis intelectual es la operación que consiste en saber leer por dentro, captar el significado de los fenómenos observados. Sin esto, la simple acumulación de datos, registros, hechos y fenómenos, sería un puro amontonamiento sin orden ni sentido. El origen de la ciencia está en esa chispa luminosa del científico al que se le ocurren hipótesis y posibles explicaciones de los fenómenos que estudia.

Pero además, se requiere la síntesis. En cierto modo es una operación inversa al análisis. De las partes va al todo. Gracias a la síntesis, el científico encuentra unidad, allí donde parecen elementos desconectados. La síntesis capta en una amplia visión, el orden que hay entre elementos al parecer dispersos o inclusive opuestos. La síntesis ve la armonía y la congruencia entre los diversos fenómenos. Las grandes teorías explicativas del universo tienen origen en la mente del científico, cuando de pronto logra captar relaciones aparentemente lejanas, pero que simplifican notablemente la formulación del fenómeno estudiado.

Existe una fuerte discusión acerca de esta operación mental del científico que produce explicaciones vastas del

universo. La duda surge principalmente acerca de la aportación que la mente produce en su intuición. Ese orden, regularidad y hasta necesidad de las leyes y de las teorías científicas ¿son datos objetivos o son aportaciones mentales? En opinión de Hume, no hay tal universalidad y necesidad, sino que la costumbre nos ha impelido a ese juicio exagerado que cree en leyes universales y necesarias. Por otro lado, Kant establece la famosa teoría de las formas *a priori,* implantadas en el conocimiento humano, gracias al funcionamiento del intelecto, aplicado a la observación de fenómenos. El fenómeno intelectual es ya una síntesis en donde intervienen datos materiales externos al sujeto y datos *a priori* aportados por el sujeto. Así es como se explica la universalidad, la necesidad y otras categorías científicas. La consecuencia es que estas formas *a priori* impiden el conocimiento de la cosa en sí.

Sin pretender dar una solución definitiva a este problema, por mi parte pienso que la operación de síntesis proporciona innegablemente una perspectiva, desde la cual se capta la unión de los datos. Mejor dicho, gracias a la perspectiva del científico, es como se logra esa operación de síntesis. No todos logran esa perspectiva. Por lo tanto, sí hay una aportación por parte del sujeto en la elaboración del conocimiento científico, mas no se infiere de esto que dicha aportación tenga que oscurecer u ocultar a la realidad en sí. Más bien se trata de una especial iluminación, en donde el sujeto capta aspectos de la realidad tal como se dan en su conciencia. La conciencia es el lugar de la síntesis, y quienes participen del mismo nivel de conciencia podrán captar lo mismo. Ciertamente ésta es la única realidad que se puede captar, la que se da en la conciencia.

Desde el punto de vista antropológico lo importante es destacar aquí el valor de la ciencia como producto o realización del hombre. Su operación de síntesis es creatividad. Sin ella, los datos quedarían dispersos, y no habría unidad, orden, ilación lógica ni estructura. El conocimiento científico es una expresión del orden humano que de alguna manera sintoniza con el orden de la naturaleza.

3.8.3. Estructura y orden

Esta tercera cualidad del conocimiento científico es una consecuencia de la que acabamos de explicar. Gracias a la operación de análisis y de síntesis, el científico es capaz de producir y expresar una serie ordenada de tesis sobre el objeto estudiado.

Desde luego, no sólo se hace hincapié en el orden y la estructura del conjunto de verdades que aparecen como cuerpo científico, sino que el objeto mismo, expresado en esas proposiciones, es el orden y la unidad que se ha develado en la investigación científica. El hombre descubre ese orden, la regularidad de las leyes y la armonización entre diferentes fenómenos y lo plasma en su reporte científico. Esta es una de las grandes glorias del saber humano.

A este respecto es importante hacer notar la exageración que constantemente se ha colado acerca de la universalidad y la necesidad de las leyes científicas. El universo manifiesta un cierto orden y una cierta regularidad en sus fenómenos; tal es lo que se pretende expresar en las leyes científicas. Pero esto no quiere decir que esa universalidad deba ser total y definitiva. La necesidad tampoco es apodíctica, por lo menos en lo que se refiere a la regularidad del universo. El hombre, por su cuenta, ha pretendido otorgar una necesidad y universalidad absoluta a sus leyes, pero eso ha sido desmentido una y otra vez por el avance de la observación y la fineza de los experimentos que progresivamente se van efectuando. Una cosa es el orden y otra es el anquilosamiento y la inflexibilidad que se ha pretendido para el conocimiento científico. Tal vez ha faltado humildad para el investigador al no proponer explícitamente los límites y las condiciones, dentro de las cuales se dan los fenómenos que ha estudiado. Extrapolar hacia una universalidad y una necesidad ilimitada es pretender una obra que el hombre no ha podido realizar. Se trata de una tendencia que debe ser tratada como tal, como simple tendencia, y a veces, aproximación asombrosa; pero de ninguna manera como la realidad normal de los descubrimientos y las leyes emanadas de la mente humana.

El espíritu científico no es fácil de adquirir. Requiere fidelidad a la realidad, búsqueda interminable, rigor en las deducciones, estructuración metódica, expresión exacta. Las limitaciones del ser humano necesariamente redundarán en las limitaciones que sus descubrimientos conlleven.

3.9. APÉNDICE: EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

El método fenomenológico consiste en la descripción neutra de esencias. Para explicar esto, partamos del concepto de conciencia, que consiste en el hecho de darse cuenta de algo. La conciencia ordinaria siempre apunta a algo; en esto consiste su intencionalidad. En la conciencia podemos distinguir, pues, el *noema* y la *noesis*. Esta es el aspecto subjetivo, o sea, la operación de darse cuenta. El noema es el aspecto objetivo, o sea, lo que se capta en el acto de conciencia. No hay noesis sin noema, y viceversa. La conciencia pura es la coincidencia de noesis y noema. El fenómeno es lo que aparece, es lo mismo que el noema.

La descripción que pretende la fenomenología se distingue de una explicación, en cuanto que ésta remite a las causas, mientras que la descripción se confina en el dato presente sin conectar con entes ausentes al fenómeno.

Esta descripción es neutra en cuanto que hace *epojé*. Por *epojé* se entiende el hacer caso omiso de algo, o ponerlo entre paréntesis. La fenomenología hace *epojé* de teorías, causas y demás entes que no se presentan en el fenómeno. De esta manera quiere tener evidencia absoluta sobre el fenómeno, pues se hace presente al sujeto, y esto basta para obtener evidencia y certeza. La *epojé* de la fenomenología puede prescindir inclusive del ser del fenómeno, es decir, de que así sea objetivamente.

Acerca de la evidencia, podemos distinguir dos tipos de ella; la evidencia asertórica y la evidencia apodíctica. La primera se refiere a los hechos que son de determinada manera. La segunda se refiere a lo que es de cierta manera y además no puede ser de otra manera. La fenomenología pretende ésta última, y así llegar a formular una ciencia en sentido estricto, que no varíe en cada momento, sino que sea completamente válida para todos.

El objeto de la fenomenología es la esencia. Una esencia no es un hecho, sino una estructura necesaria y unitaria. Describir esencias en función de intuiciones intelectuales es lo que pretende la fenomenología. Si ellas tienen evidencia apodíctica, constituirán la base de una ciencia en sentido estricto.

CAPÍTULO 4

LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO HUMANO

4.1. LA NEGACIÓN DE LA LIBERTAD

Antes de estudiar y analizar el tema de la libertad humana entendida como autodeterminación, veamos la teoría determinista que niega el hecho y la posibilidad de la libertad. Enseguida veremos diferentes niveles de libertad, como la libertad que busca la propia autonomía, la libertad axiológica y la libertad moral. Hablaremos también de la libertad trascendental. En el fondo, todos estos tipos de libertad se manifiestan en el ser humano, al igual que el determinismo. Son niveles de conducta que corresponden a niveles de desarrollo en la conciencia del individuo. Por tanto, al estudiar el determinismo, no se pretende tanto la refutación del mismo, sino la clarificación de ese tipo de conducta que, de hecho, abunda en forma sobresaliente en la realidad del género humano.

El determinismo es, pues, la teoría que niega la libertad humana. Por mi parte, acepto que se trata de un tipo de conducta que de hecho se da, pero que no excluye la realización de otra conducta superior en el nivel de la libertad. En un momento dado, como luego veremos, sería posible la compatibilidad de libertad y determinismo.

Existen varios argumentos que confirman el hecho del determinismo y que al mismo tiempo pretenden la imposibilidad de una conducta libre.

4.1.1. LAS LEYES CIENTÍFICAS NIEGAN LA LIBERTAD

Este argumento consiste en describir la ley científica como una relación necesaria entre dos o más fenómenos. Cuando se trata de las leyes psicológicas, se trataría de relacionar un estímulo con una respuesta por parte del sujeto. Por tanto, dado que existen esas leyes psicológicas, en donde se manifiesta una cierta necesidad en la relación entre estímulo y respuesta, se concluye que la libertad no existe, pues sería el fenómeno opuesto en donde no hay tal relación necesaria.

Por mi parte, pienso que hay dos aspectos que se pueden detectar en dicho argumento. Lo aceptable del razonamiento consiste en que de hecho, y en forma innegable, existen esas relaciones entre estímulos y respuestas. Por ejemplo, una amenaza fuerte inhibe una conducta o produce otra determinada. En los casos individuales es posible detectar infinidad de relaciones de esta índole. La "educación" de los animales parece seguir este principio al pie de la letra, y por extensión, así ha sido la "educación" de muchos niños. Sin embargo, además de las excepciones que también se manifiestan en la percepción de dichos fenómenos, existe otra razón mucho mayor para criticar este argumento.

Lo que se muestra en este argumento es una de las fuentes de la conducta humana, a saber: los estímulos físicos y las coerciones. Quedaría por ver si acaso ésta es la única fuente de la conducta humana. Si logramos descubrir otras fuentes, la conclusión sería que, sin tener necesidad de negar ese principio de acción, también podríamos aceptar otros principios, y por tanto, analizar si allí se da la libertad. Por mi parte pienso que sí existen otras fuentes, como luego vamos a explicar, y residen básicamente en el campo axiológico. Por medio de los valores, el hombre puede orientar su conducta sin tener necesidad de estímulos de tipo físico. Por tanto, se impone una limitación en las leyes científicas que parecen resultar por la simple observación de la conducta animal, inclusive en el ser humano.

4.1.2. El método científico imposibilita el tema de la libertad

Dado que la ciencia exige una serie de observaciones rigurosas, en donde los hechos sean perfectamente detectables de un modo físico, e inclusive puedan medirse, se concluye que el tema de la libertad no cabe como tema propio de la ciencia. Afirmar la libertad sería salirse fuera del terreno científico. El positivismo lógico y todas las corrientes empiristas, junto con el conductismo y el asociacionismo, eluden hablar de la libertad debido a la ausencia de esta cualidad de verificabilidad externa.

Por mi parte, pienso que así como no se puede afirmar la libertad, tampoco se podría negar, por las mismas razones. La libertad no es verificable en forma externa, pero tampoco es verificable que no haya libertad. Lo que cabe, en todo caso, es poner entre paréntesis el asunto, hacer *epojé* como lo hace el método fenomenológico, sin afirmar ni negar nada acerca de lo inverificable.

Quedará por ver si la ciencia tiene que reducir su campo de acción al terreno de lo verificable externamente. El campo de la introspección es una posibilidad que se abre dado que todo científico puede realizar ese tipo de observación. La libertad cabría en este terreno, y ciertamente así es posible mencionarla y obtener resultados precisos acerca de su naturaleza, su funcionamiento, limitaciones y modos de fomentarla. Naturalmente, la introspección requeriría algunas condiciones para evitar caer en el subjetivismo y en la arbitrariedad. Una vez asegurado esto, no se ve por qué la ciencia debiera rechazar esta posibilidad. Los fenómenos más ricos y específicos del ser humano, los que se perciben en el campo de la conciencia interna, quedarían sujetos a una observación repetida y darían pie a una ciencia humanista propiamente dicha.

4.1.3. Todo mundo está controlado

El término control se usa de un modo preciso en la investigación científica. Controlar significa manipular la variable independiente de tal manera que se produzcan cambios en la variable dependiente. En el caso del ser humano, su conducta es una respuesta a los estímulos que recibe. Su conducta es la variable dependiente, y los estímulos son la variable independiente. No hay libertad porque es perfectamente factible el manejo de la conducta de la gente a partir de los estímulos que recibe, cuyo control puede estar en manos del científico o del tecnócrata. La obra *Walden Dos* de Skinner es un claro ejemplo de esta negación de la libertad. En ella se ve cómo es posible controlar las reacciones, las respuestas, las conductas, tanto en niños como en adultos, y producir una comunidad feliz.

Por mi parte, pienso que es un hecho innegable el control que se ha detectado. Sin embargo, también aquí hago la misma observación: no toda la conducta humana cae bajo el control de estímulos físicos. Es fácil detectar que hay respuestas y conductas humanas, emitidas en función de otros factores muy distintos al simple estímulo físico inmediato. Una vez distinguida esta nueva posibilidad, queda abierto el camino para hablar de la libertad, como luego lo haremos.

Cabe también, por ahora, una crítica a esa disposición controladora del género humano. Pretender un total control de la conducta humana es rebajar al hombre al nivel del esclavo. Afortunadamente, los mismos hechos se encargan de desenmascarar la falsedad de dicha actitud. En el momento en que una persona abre su horizonte axiológico, encuentra otras motivaciones, que lo llevan a la liberación de esa cadena de controles y que, por muy buena voluntad que se dé en los controladores, no deja de mantener al controlado en una actitud similar a la del animal.

4.1.4. El ambiente controla la conducta humana

Para redondear el argumento anterior, se añade ahora que es el ambiente en donde reside la causa principal de la conducta humana. Skinner propone que no hay culpa ni hay mérito en las acciones del hombre, puesto que, al fin y al cabo, todo ha dependido del ambiente en donde se crió ese sujeto que delinque o que produce científica o artísticamente. Los hechos parecen confirmar de nuevo las observaciones manifestadas en este argumento. Hay ciertos barrios, por ejemplo, en donde parece que existe un determinismo y propensión hacia la delincuencia o hacia la vida profesional, por ejemplo.

Skinner propone que, además de la circunstancia del momento, hay otros dos factores en la conducta humana, como son el caudal genético y los antecedentes históricos de la persona. Con estos tres factores se puede explicar completamente cualquier respuesta que de un sujeto.

Mi observación al respecto es que afortunadamente con este paso de considerar otros factores en la conducta, además del estímulo presente de orden físico, queda abierta la puerta para considerar otros factores diferentes a los propuestos. ¿Por qué sólo esos tres factores? A su debido tiempo haremos ver que existe el factor axiológico como tema central en la motivación de la gente, y que precisamente allí es donde se puede encontrar la libertad.

Esto no quita la verdad que se está proponiendo. Estadísticamente hablando, la gran mayoría de la gente encuentra en el ambiente el apoyo para su conducta y la presión que puede llegar a obligarlo a seguir por el mismo rumbo de los demás, so pena de tener que sufrir el aislamiento y la separación del grupo, lo cual puede parecerle intolerable.

Respecto al mérito y la culpa también habría que hacer observaciones más finas. Existe una culpa de tipo animal, como la que manifiesta el perro que mete el rabo entre las patas; esta culpa es de tipo mecánico, fisiológica e independiente de una decisión humana. En cambio se

da una culpa humana, como es la aceptación consciente de la responsabilidad por un hecho ejecutado por el sujeto. Esta culpa no está tan teñida de vergüenza ni de temor, aun cuando puede ser concomitante. (*Cfr.* Luis Monden: *Conciencia, libre albedrío y pecado.* Ed. Herder). Dentro de un terreno axiológico y de libertad, tiene sentido este tipo de culpa como también un tipo similar de mérito, muy alejado de la actitud avergonzada y humillada por haber sido descubierto en un acto reprensible por la sociedad.

4.1.5. El inconsciente controla la conducta humana

De acuerdo con las teorías de Freud, es el inconsciente el principal responsable de la conducta de un ser humano. Y precisamente por ser inconsciente este factor, el hombre dentro de su ignorancia cree ilusoriamente que puede actuar con libertad.

La realidad propuesta por este argumento es innegable. Se pueden verificar innumerables casos en donde el sujeto cree que actúa por sí mismo, cuando en realidad estuvo motivado por factores inconscientes. A lo cual también hay que agregar la otra posibilidad ya anunciada, la actuación en función de valores, aun cuando coexista el factor inconsciente. Veremos de qué manera la coexistencia de los dos factores no perturba el carácter consciente de una conducta humana. De hecho, cualquier conducta sigue al mismo tiempo muchas leyes físicas y biológicas, lo cual no le quita el carácter consciente y libre a una respuesta fundamentada en valores.

4.1.6. La omnisciencia divina impide la libertad humana

Según este argumento, el hecho de que Dios conozca todo nuestro futuro es una razón para negar la libertad del hombre. El destino humano ya está predeterminado y conocido, por lo tanto la libertad es una ilusión.

La respuesta a este argumento es más difícil por nuestra dificultad para captar la eternidad de un conocimiento y la sucesión del tiempo como algo compatible con la eternidad. En realidad, el argumento tendría que negar el hecho del tiempo si es que afirma la eternidad de Dios. Si se comprende que son compatibles, entonces tampoco debería haber dificultad para aceptar la compatibilidad de un conocimiento desde la eternidad con su ejecución libre en la línea del tiempo.

Por otro lado, la inteligencia es capaz de ver relaciones y consecuencias sin que necesariamente interfiera con la objetividad de un hecho observado. Mientras mayor sea la inteligencia que observa una conducta, más fácilmente podrá captar relaciones y consecuencias. Si esto sucede aun dentro del campo de la inteligencia humana, con cuánta mayor razón en un horizonte de una inteligencia infinita, como es la de Dios.

En resumen, el determinismo humano es un hecho que se da y se constata con relativa facilidad. Veamos si es posible constatar el hecho de la libertad y su compatibilidad con el determinismo.

4.2. DE LA HETERONOMÍA A LA AUTONOMÍA

Existe un tipo de libertad humana que se identifica con la autonomía, entendida ésta como la contraposición a la heteronomía que suele vivir el niño. Las reglas y mandatos que obedece el niño provienen de sus padres, de sus profesores y demás autoridades, no de él mismo. En este sentido el niño es heterónomo, aun cuando sus rebeliones e intentos de autonomía están a la orden del día. Sin embargo, a partir de la adolescencia, se descubre la posibilidad de regirse a sí mismo y se siente la energía para rechazar abiertamente las órdenes de las autoridades. Este descubrimiento de la autonomía va íntimamente ligado con el rechazo de la antigua heteronomía que ha vivido, o aun sufrido, el adolescente en sus años anteriores. Aquí surge el tema de la libertad, un cierto tipo de libertad que se caracteriza por un corte de lazos y obstáculos que frenaban esa autodeterminación. Por esta razón estamos ante la llamada libertad-de, es decir, una libertad que se experimenta como ausencia de obstáculos o superación de ellos. El fenómeno es real, propio de la adolescencia, y además parece prolongarse indefinidamente en mucha gente. Posteriormente veremos que existen otros tipos superiores de libertad, como por ejemplo, la libertad-para, o libertad con sentido axiológico.

Veamos algunas características de este nivel de libertad.

4.2.1. Rechazo de la heteronomía

El adolescente suele sentir la autonomía como su valor primordial, y por esto cree que debe defenderla rechazando cualquier ley o imposición que viene desde afuera. Su rebeldía es típica, y no es sin causa, sino que se debe precisamente a ese valor interno que pretende defender.

Podríamos decir que, de la tesis, el adolescente ha pasado a la antítesis. Quedaría por ver si acaso es posible una síntesis que, con un poco de tiempo y de maduración psicológica sería capaz de descubrir. Posteriormente veremos que sí es posible y en qué consiste.

4.2.2. Descubrimiento de la autonomía

El adolescente basa su rechazo de la heteronomía precisamente en el hecho de haber descubierto en su propia interioridad un nuevo valor, la capacidad de regirse, darse sus propias leyes, programarse su propia vida. La vivencia que a este respecto suele experimentar es muy fuerte y hasta exultante. Por lo tanto, se comprende que quiera preservar ese valor como algo de primerísima importancia en su desarrollo y en lo que considera su caudal de valores. Vive una especie de liberación, siente que es posible mantener esa postura de autodeterminación; contempla los lazos que lo ataban a las autoridades como algo infantil y como algo que casi mágicamente ha desaparecido. Sin embargo, teme que se vuelvan a imponer esos lazos, y por eso,

al mismo tiempo que se afirma a sí mismo, lucha contra cualquier cosa que huela a imposición.

La autonomía vivida es, en el fondo, una sana autoafirmación de su propio núcleo de identidad. Espontáneamente ha experimentado la propia potencialidad de expansión, autogobierno, decisión y liberación de cualquier sujeción o sometimiento. Ya no tiene que esperar a que le digan qué es lo que va a hacer; él mismo, antes de que le digan o manden algo, ya ha tomado la iniciativa y decide lo que va a realizar.

La espontaneidad es una característica importante en esta etapa. Prácticamente se trata de una ausencia de reflexividad. El adolescente se lanza a la acción sin previo pensamiento acerca de consecuencias o responsabilidades que puede contraer. Esto, que puede ser una cualidad positiva en cuanto a la frescura y sana intención de lo que hace, dentro de ciertos ambientes es más bien la condición de posibilidad de una contaminación. En el fondo, esa espontaneidad en muchos casos es una conducta puramente instintiva, y si acaso los instintos han estado reprimidos o exacerbados, el resultado no necesariamente es una sana conducta. Es correcto liberarse de represiones; lo que no es correcto es la exageración y la violencia en que se suele incurrir.

4.2.3. Libertad como indeterminación

Si la negación de la libertad es catalogada como determinismo, esta vivencia de libertad y de autonomía es caracterizada como indeterminismo. El sujeto vive, pues, una ausencia de factores externos que lo determinen en cierta dirección. Inclusive está alerta para evitar cualquiera de esos factores. Si acaso tiene que doblegarse, siente que eso es un fracaso o al menos una derrota. Da la impresión de que su autodeterminación tiene que estar condicionada por la ausencia de determinaciones externas a él. Por eso prefiere no tener una autoridad por encima de él. Anhela una vida ausente de autoridades, de padres, de profesores que gravitan en sus propias determinaciones.

Posteriormente veremos cómo es posible la autodeterminación sin necesidad del indeterminismo. A este respecto es bueno aclarar que la libertad no es indeterminación, pues aunque se opone a la heteronomía, es más bien una autodeterminación, que, en un momento de madurez, puede combinarse con ciertos determinismos. Esto es semejante a la situación de un buque de vela que puede autodeterminarse aun cuando existan vientos que tiendan a llevarlo a otra dirección.

4.2.4. Creatividad

El surgimiento de la libertad logra al mismo tiempo la producción de resultados que en cierto modo son originales y novedosos. En el adolescente y en el adulto es importante la ausencia de represión, si es que se quiere fomentar la creatividad. En este sentido es bueno el sistema pedagógico activo que evita la excesiva gravitación de las autoridades sobre los alumnos. Cuando el estudiante se ve libre de esa fuerte presión y crítica, rinde productos notablemente superiores, y llenos de creatividad. La condición de la creatividad es la libertad.

Debe quedar claro que esta creatividad no puede menos que utilizar el material que previamente el sujeto ha captado. Su originalidad consiste en la nueva forma o estructura u orden que unifican los datos previamente captados. Lo importante es que, existiendo esos datos en muchas personas, sólo unos cuantos logran producir formas novedosas. El proceso interno que viven estos sujetos tiene como condición la ausencia de presión externa, la libertad-de. El criticismo agudo que en muchos ambientes intelectuales se ha exacerbado logra precisamente el efecto opuesto, un miedo y una ausencia de productividad literaria, científica y filosófica.

4.2.5. Liberación de valores impuestos

Aquí tenemos una de las características más dramáticas de este tipo de libertad. El adolescente, y desgraciadamente

muchos adultos, creen que la libertad tiene que prescindir de los valores que circulan en la sociedad. Esos valores también conducirían a la heteronomía y, por tanto, es necesario rechazarlos. El tema de los valores parece que tendría que ser objeto de un completo análisis.

Por mi parte, pienso que la verdad de esa postura reside en la última frase. Los valores deben ser analizados y rescatados para ser admitidos sólo aquellos que la persona capta como tales. De esta manera, los valores que se han captado sólo como conceptos impuestos desde el exterior y que en realidad no han impactado al sujeto en su calidad de valores, tendrán que ser puestos entre paréntesis hasta el momento en que sean analizados y confirmados en su calidad de valor, o rechazados como improcedentes.

Ha sido una desgracia que la enseñanza de los valores se haya realizado casi exclusivamente a base de conceptualizaciones, sin la vivencia del valor, y que, por tanto, el niño y el adolescente sólo han oído decir que tal o cual cosa es un valor, e inclusive han sufrido la imposición de ellos, pero sin el convencimiento de su calidad valiosa. En este momento puede justificarse la rebelión contra valores objetivos, hechos, que sirven como modelos y que se han anquilosado. Los únicos valores que pueden servir como pauta para una motivación son los valores previamente asimilados, en forma consciente.

Sin embargo, hay que prevenir contra una posible exageración en la lucha contra los valores impuestos. La exageración pretendería eliminar cualquier vestigio de valor. Como estudiaremos más adelante, existe otro tipo de libertad, mucho más maduro, que funciona precisamente en función de valores, con tal que éstos hayan sido descubiertos en la experiencia de la vida en un fondo implícito de la propia persona. Por tanto, considero que la tesis contra la imposición de valores no se identifica con el relativismo axiológico ni contra la tesis que impugnara cualquier tipo de valor.

4.2.6. ¿LA LIBERTAD PRODUCE ANGUSTIA?

De acuerdo con Sartre, este tipo de libertad produce angustia, y por eso, la gente tiende a desecharla. Solamente los héroes soportan vivir en medio de esa angustia en donde toda la responsabilidad pesa sobre ellos, y no hay nada sobre lo cual se pueda apoyar el sujeto que se autodetermina. Los cobardes eligen un tipo de vida, amparados por los valores hechos y de este modo eluden la angustia. En el fondo es la existencia inauténtica, dice Sartre.

Por mi parte, pienso que la angustia proviene de una ausencia de máscaras y muletas y, al mismo tiempo, una ausencia de vivencia del núcleo de identidad personal. Cuando una persona se instala en su núcleo de identidad personal, en donde se encuentran los auténticos valores, ya no requiere las muletas y los apoyos falsos que anda buscando la gente para eludir su responsabilidad y la angustia de elegir a solas.

Pero también es posible que la angustia se evada cuando la persona se apoya en roles, máscaras, valores conceptualizados, órdenes superiores, etc. Por tanto, la libertad no es la que produce angustia, sino que al contrario, es una realización humana que produce satisfacción y conciencia de desarrollo. Lo que produce angustia es el vacío de la persona que, sin vivir su núcleo de identidad personal, se atreve a prescindir de sus apoyos y defensas neuróticas.

4.3. LA LIBERTAD AXIOLÓGICA

Estamos ahora en un nivel superior de libertad; se llama axiológica porque su condición de posibilidad es la asimilación de valores, y supera con esto a la simple libertad de autonomía o libertad-de. También se llama libertad-para, con lo cual muestra ya un sentido u orientación, precisamente gracias al terreno axiológico. Como luego veremos, corresponde a una tercera etapa en que se ha sintetizado la heteronomía o determinismo, con la autonomía o libertad-de, para dar por resultado un tipo de libertad que

no está en pugna con las leyes, las autoridades, los mandatos y las órdenes que proceden de fuentes diversas al mismo sujeto. Se requiere una cierta maduración del adolescente y del joven para llevar a la práctica este tipo de libertad que no requiere la oposición o la "rebeldía" contra las autoridades constituidas.

La libertad axiológica puede describirse en función de varias características, como las que siguen:

4.3.1. La asimilación de valores

La condición de posibilidad de la libertad axiológica es la asimilación de valores.

Cuando una persona ha descubierto algún valor, entonces se hace capaz de dirigir su conducta en función de ese valor, para abarcarlo mejor, conocerlo mejor, encarnarlo en su propia vida o realizar actos que de alguna manera lo reflejan. Así es como un estudiante puede estudiar su carrera, motivado por el valor que encuentra en sus asignaturas y en el tipo de trabajo que ella significa. El valor que ha descubierto en esa carrera es lo que lo impulsa a su estudio; su decisión es libre, pero hay una razón de dicha elección y esa razón está en el valor que encuentra.

Es necesario aclarar que el tipo de conocimiento que ha adquirido sobre ese valor es lo que con anterioridad hemos explicado con el nombre de *valorización*. Esto es muy importante, porque se trata de un conocimiento intuitivo, emocional, directo, vivencial. En cambio, la simple conceptualización de un valor no es suficiente para motivar una conducta, pues el concepto es frío, abstracto e incapaz de movilizar al ser humano. Como ha quedado explicado en un capítulo anterior; los conceptos son instrumentos *a posteriori* que tratan de expresar en forma clara y definida los contenidos intelectuales que se han captado previamente. El puro concepto trata de ser un sustituto del contenido real que se quiere significar. El concepto es signo, pero no llega a poseer las mismas cualidades de lo que representa. No es lo mismo Dios que el concepto de

Dios; ni tampoco es lo mismo la belleza captada en una obra de arte, que el concepto de belleza con el que se pretende expresar el contenido de esa obra de arte. De aquí que sea indispensable la valorización o captación directa de algún valor para que se pueda tener ese contenido como motivo eficaz de una acción.

4.3.2. Los valores asimilados y la autonomía

Los valores asimilados no suprimen la *autonomía* del sujeto.

Esto significa que el acto libre descrito anteriormente tiene como razón un valor captado en la interioridad del sujeto. Aquí vale la pena aclarar que, para captar un valor en un objeto, se requiere una cierta maduración por parte del sujeto, gracias a la cual se hace capaz de descubrir los valores encarnados en las cosas y en las personas. Esa maduración interna del sujeto puede ser explicada en términos de expansión de conciencia, tal como lo habíamos detectado en un capítulo anterior. En el fondo, pues, los valores descubiertos en las cosas están significando el develamiento o surgimiento interno de algo valioso en el mismo sujeto. En suma, los valores quedan explicitados en el interior del sujeto, y es la misma persona la que encuentra esos valores en sí misma y por eso vibra emoci nadamente al encontrar algo similar en el exterior.

La cualidad de interioridad en el hallazgo de valores es la garantía de que se ejerce plena autonomía cuando el sujeto elige algo en función de sus valores asimilados. No es, pues, un influjo externo lo que lo está moviendo, sino que el valor actúa desde el mismo interior del sujeto y por esto podemos decir con plena certeza que está actuando con autonomía, por sí mismo. Los valores expresan la razón de ser de un acto libre, y basta que estos valores se hayan asimilado en el sujeto para garantizar que ese acto es libre y autónomo.

En este momento queda aclarada y criticada una postura sartreana según la cual, un hombre que actúa en

función de valores está usándolos como muletas, y, por tanto, rehuye su responsabilidad y su libertad. Esto es cierto si acaso los valores se captan sólo por conceptualización. En este caso, y más todavía cuando se trata de una coerción externa que se pretende justificar con valores, la persona que así actúa, en realidad elude una elección autónoma. No es así cuando esa persona, con o sin coerciones, internamente hace su propia elección en función de valores. Esta persona no claudica en su autonomía, sino que se basa en su propia maduración abierta a valores. Los valores no son, pues, una muleta, sino una razón interna adecuada a la conducta propia de un ser inteligente. (La espontaneidad, en cambio, sin razones, sólo podría justificar la conducta de una persona ya madura y acostumbrada a la acción recta).

4.3.3. Estímulos físicos y libertad axiológica

Los *estímulos físicos* no eliminan la libertad axiológica.

De acuerdo con la doctrina skinneriana, el hombre está controlado por su ambiente, de tal manera que los estímulos físicos que está recibiendo producen un determinado tipo de respuestas en su conducta, y, por tanto, ya no hay lugar para la libertad. Aquí hay un sofisma que consiste en no tomar en cuenta otra fuente de motivación diversa a los estímulos físicos, y que, en nuestro caso, consiste en la fuerza motivacional de los valores previamente descubiertos y asimilados en la interioridad del sujeto. Cuando funciona esta fuente o motor de conducta, es posible establecer una contrarréplica al llamado, a veces muy poderoso, de los estímulos físicos. Los valores pueden ser la inspiración de las personas que los han descubierto, y esto no implica la supresión de los estímulos físicos. Afortunadamente no necesariamente estas dos fuentes de motivación han de ir en sentido opuesto. Lo común es que ambos funcionen en la misma dirección. No quiero decir que los conflictos queden desechados. Queda desechado el determinismo conductual skinneriano.

4.3.4. La libertad axiológica es educable

Esto significa que, gracias a la apertura del horizonte axiológico, lo cual es función de la educación, la libertad puede ser fomentada. Existe, pues, un recurso, perfectamente viable en las estructuras escolares, para fomentar y educar la libertad. Naturalmente nadie puede ser libre a la fuerza, pero sí es posible acercarle contenidos axiológicos para que él, por su cuenta, pueda descubrir esos valores y enseguida pueda normar su propia conducta en función de valores. Lo importante aquí es la necesidad de no imponer esos valores, sino simplemente proponerlos. La imposición de valores conlleva en sí misma su fracaso, pues en cuanto el educando se siente presionado, se cierra, y no capta el valor en cuanto valor, sino sólo como concepto que luego repite en un examen, pero completamente infructuoso en el terreno de la libertad.

La proposición de valores, el develamiento del valor implicado en los contenidos propios de las asignaturas escolares, el llamado de atención hacia aspectos valiosos en las obras de arte, en las situaciones de la vida, etc., constituyen uno de los principales elementos de la educación de la libertad. La educabilidad de la libertad consiste en la ampliación del horizonte axiológico.

4.3.5. La imposición de valores ha sido contraproducente

A lo largo de siglos y siglos, la educación ha consistido en la introyección de una serie de conductas (aparentemente valiosas) en la mente del niño, para que las repita de un modo casi mecánico. Así es como se ha formado el *super yo* descrito en la psicología freudiana. El colmo ha consistido en que luego se ha pretendido identificar ese super yo con la conciencia moral.

En el fondo, lo que se requiere es una liberación del sujeto con respecto a ese super yo que lo presiona desde su propio inconsciente. En otros términos, se requiere un

análisis y un rescate consciente de los posibles valores introyectados en la infancia, de tal manera que ahora puedan funcionar en un nivel racional, consciente y claramente motivante. Por supuesto, algunos de esos pseudo-valores serán detectados como tales, y con esto, el sujeto puede llegar a constituir su propia cosmovisión o posición axiológica, libre de influjos extraños a su propia conciencia. El proceso puede llegar a ser penoso y largo, pero los resultados inciden en una conducta más sanamente libre y concordante con los ideales de autonomía y autenticidad de la persona.

Por otro lado, vale la pena llamar la atención sobre la equivocación de las autoridades que quisieran "educar" exclusivamente a base de presiones, coerciones, amenazas e introyección de valores que luego operarán desde el super yo, dando lugar a esa operación de rescate que hemos descrito en el párrafo anterior.

4.3.6. La ley y la libertad axiológica

La ley adquiere sentido gracias a la libertad axiológica. Cuando una persona capta el valor contenido en una ley, que en términos generales es el bien común, entonces se capacita para cumplir con esa ley en forma autónoma y sin necesidad de coerciones o sanciones por parte de las autoridades. Desde luego que éstas son necesarias, dado que no es posible esperar que toda la gente actúe desde estos niveles, pero, por lo pronto, podemos señalar esta posibilidad que aumenta el valor y la autenticidad de una persona. El cumplimiento de las leyes llega a tener valor moral, gracias a la captación de su propio valor, de tal manera que la motivación para cumplirla es de tipo intrínseco, y no, como suele suceder, de tipo extrínseco.

4.3.7. La obligación valiosa es autónoma, no heterónoma

Aun cuando la concepción ordinaria de la obligación significa presión que recibe el sujeto por parte de la autoridad o de la sociedad, y, por tanto, se vuelve heterónoma, por mi parte, quiero llamar la atención respecto a otra posibilidad que consiste en considerar a la obligación autónoma, es decir, originada en el mismo sujeto, como un compromiso interno, gracias a la presión o fuerza de atractivo que ejercen los valores asimilados en él mismo. El compromiso y la obligación adquieren valor moral cuando son autónomos, cuando surgen del mismo sujeto; y esto se consigue gracias a la influencia del valor. La consecuencia es la conducta libre, autónoma, auténtica.

De paso podemos advertir que ésta es la solución que se presenta para poder ejercer valores morales ante el hecho de las obligaciones impuestas por las autoridades. De otra manera, tendríamos la terrible dificultad de que las mismas autoridades, por el hecho de dictaminar leyes y obligaciones, acabarían con la posibilidad de ejercer algún valor moral en la conducta que mandan.

4.4. LA LIBERTAD MORAL

Por encima de los tres niveles de conducta descritos anteriormente (determinismo, libertad y autonomía, y libertad axiológica) se encuentra la libertad moral, que consiste en la facilidad que adquiere una persona para actuar conforme a valores. En otros términos, el resultado que se obtiene después de una repetición de una conducta axiológica es una cierta liberación con respecto a las dificultades y tendencias opuestas a dicha conducta. Cuando el sujeto experimenta la disolución de esas dificultades, vive el gozo de la naturalidad y facilidad de la conducta buena. Esto es la libertad moral. El nombre de moral corresponde a la etimología de la palabra, cuya raíz *mos, moris,* significa costumbre. La libertad moral es, pues, la costumbre de actuar conforme a valores.

Estamos enfrente del proceso de liberación de una persona. Casi siempre se habla de una liberación con respecto a obstáculos externos. En este caso, se trata de una liberación con respecto a los lazos internos que suelen im-

pedir o hacer dificultosa la conducta adecuada. Esto puede implicar una cierta purificación de tipo psicológico, como es la liberación con respecto al super yo, introyectado desde la niñez. Este proceso no siempre es fácil, a veces requiere una terapia específica. El resultado, en todo caso, es la sensación real de una mayor facilidad para actuar conforme a lo que se capta como valioso. El peso de una excesiva autoridad que ha amenazado en la infancia, o de prejuicios que influían casi inconscientemente, es disuelto gracias a una vivencia especial, que logra en el sujeto no sólo el convencimiento sino la posibilidad real de actuar sin trabas en la dirección elegida.

Con esto, tenemos una base para decidir acerca del problema que se ha planteado sobre el mérito que tiene una persona cuando actúa con facilidad. Generalmente se cree que mientras más trabajo o dificultad se asocia con una conducta determinada, más mérito y valor posee. Por mi parte, y en vista del resultado anterior, puedo afirmar que al principio puede ser difícil y costosa una conducta correcta, pero con el tiempo y la repetición, esa misma conducta se facilita. Por tanto, no es cierto que la dificultad sea la medida del mérito de un acto humano.

Una consecuencia de la libertad moral es el gozo y la felicidad que vive el que la posee. En efecto, el sujeto actúa conforme a valores y su realización no se hace esperar; al contrario, lo ejecuta con facilidad. Por tanto, su gozo es doble, pues por un lado realiza valores, que por definición lo complementan y lo enriquecen adecuadamente, y por otro lado, esa conducta no requiere un gasto especial de energía, ni la resolución de ningún conflicto previo. La consecuencia es, pues, un gozo sereno, de crecimiento y de autorrealización. Esto es la felicidad que se obtiene como consecuencia de la libertad moral.

Esta facilidad para actuar conforme a valores no es una aptitud en abstracto, sino que se concretiza en diversas direcciones, según la conducta que se está repitiendo. Dicha canalización o hábito bueno recibe el nombre clásico de virtud. La virtud es un hábito bueno, y podemos conectarla

directamente con la libertad moral, diciendo que la virtud es la misma libertad moral pero con un contenido concreto. Esa facilidad para actuar bien se concreta de varios modos, cada uno de los cuales es una virtud. La virtud es, pues, la facilidad para actuar bien de determinada manera. Podríamos, pues, analizar más de cerca en qué consisten las virtudes.

La primera característica de la virtud es que se trata de una cualidad adquirida. No hay virtudes innatas. El hombre no nace con virtudes, aun cuando se puede admitir que sí nace con algunas predisposiciones genéticas. La virtud, en todo caso, consiste en poner en acto esas predisposiciones. Pero de todos modos, se tenga o no una predisposición, es posible alcanzar virtudes a base de repetición de un acto. Poco a poco, a lo largo del ejercicio de la libertad axiológica, el sujeto va adquiriendo la facilidad para ejecutar el acto que repite. En un momento dado puede llegar a experimentar, con toda claridad, esa facilidad; entonces podemos decir que dicha virtud ya está cimentada. De paso podemos aclarar que siempre es posible afinar más y más cualquier virtud. Las virtudes no se adquieren de la noche a la mañana, son progresivas en su crecimiento. Lo mismo puede decirse de los vicios, su opuesto. Suprimir una virtud o un vicio también es cuestión de tiempo, nunca se logra intempestivamente.

Todo esto significa que las cualidades innatas que el hombre posee requieren un perfeccionamiento ulterior que sólo se logra por el uso adecuado de ellas. Así pues, la vista es una cualidad orgánica, y se perfecciona gracias a su buen uso, logrando cualidades como la facilidad para observar, o para descubrir combinaciones, proporciones y equilibrios en las cosas, que podría ser la base para la creación estética. Dado que las virtudes perfeccionan al ser humano, podemos catalogarlas como valores propiamente humanos. Las virtudes son los valores morales por excelencia. Y con esto quedaría rechazada esa actitud que tiende a vilipendiar las virtudes, como si fueran fallas o puntos vergonzantes en una persona.

Con lo anterior es bueno detectar que, muy de acuerdo con los filósofos griegos, la virtud está en medio de dos extremos viciosos, en los cuales es fácil caer, y por esto también se facilita la caricaturización de cualquier virtud, pues basta exagerar cualquiera de sus características para obtener un adefesio ciertamente vicioso. Así por ejemplo, la virtud del ahorro está en medio de la avaricia y del derroche. La virtud de la valentía está en medio de la cobardía y de la temeridad. Mantenerse en ese término medio virtuoso es bastante difícil. A esto también habría que advertir la diferencia entre el término medio explicado y la mediocridad que ni es completamente buena, pero tampoco completamente mala.

La inteligencia humana tiene sus propios perfeccionamientos, y de acuerdo con Aristóteles, se distinguen cinco virtudes en ella. Una breve descripción de las virtudes intelectuales es la siguiente: La virtud de la ciencia o *episteme*. También podemos llamarla hábito científico, o hábito demostrativo. Consiste en la facilidad de la inteligencia para encontrar las causas de las cosas y para fundamentar o demostrar sus asertos. La inteligencia del científico no se contenta con conocer verdades, requiere también su fundamentación. La observación, la experimentación y las diferentes conductas científicas contribuyen a la adquisición de esta virtud. Asimismo, esta virtud facilita una mejor sistematización de la ciencia.

La virtud de la intuición de los primeros principios o *nous*. Consiste en la facilidad para captar los fundamentos últimos de la realidad. Así es como surgen los axiomas básicos en cualquier ciencia y en cualquier cosmovisión humana. La *episteme* es de tipo discursivo, y el *nous*, es de tipo intuitivo. Las dos pueden conjuntarse y dar origen a una tercera virtud.

La *sofía* o sabiduría es dicha conjunción o armonización entre *episteme* y *nous*. El filósofo es la persona que tiene este hábito o facilidad intelectual: capta los primeros principios y deduce sus consecuencias; relaciona causas con principios. De aquí se infiere que la Filosofía no puede

estar desvinculada de la ciencia, pues se trata de un nuevo tipo de ciencia.

Una cuarta virtud es el arte o *tejné*, entendida como la habilidad intelectual para producir determinado tipo de objetos. Así es como se puede hablar del arte de fabricar navíos, de bailar, de cocinar, de educar, de cantar o de pintar. El arte, así entendido, no hace necesaria referencia a la belleza o la estética. Las bellas artes, en cambio, son un tipo especial de artes en donde se trata de producir objetos bellos, tales como la pintura, la arquitectura, la música, etc. El arte, antes de referirse a los objetos, es una cualidad mental.

La quinta virtud intelectual aristotélica es la prudencia o *fronesis*, y consiste en la facilidad para aplicar prácticamente los principios y leyes universales. Bajar de la teoría a la práctica, elegir lo adecuado en los casos concretos, sabiendo aplicar las reglas generales conocidas. La prudencia requiere un momento de reflexión para unir los dos planos de lo universal y de lo singular. Pero no tiene nada que ver con la actitud timorata o temerosa que consulta demasiado y retarda sus decisiones. Eso es una caricatura de la prudencia. La prudencia se distingue también porque sabe escoger el justo término medio entre los dos extremos viciosos.

Además de las virtudes que perfeccionan a la inteligencia en su operación, Aristóteles también describió las virtudes morales, que perfeccionan la conducta humana, y entre ellas se encuentran la prudencia (que ocupa el rango de virtud moral además del de virtud intelectual), la justicia, la fortaleza y la templanza.

La justicia consiste en la facilidad para dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde, lo adecuado. A partir de esta definición surge un estudio acerca de los derechos y deberes del ser humano en sociedad. La justicia social, la justicia conmutativa, la justicia con respecto a Dios, son temas abiertos para la profundización.

La fortaleza es la facilidad para luchar y vencer los obstáculos de la vida. Lo contrario es la pusilanimidad.

La templanza es la moderación en los placeres de la vida. Se podría exagerar en los dos sentidos, por defecto o por exceso.

Estas virtudes son, pues, la consecuencia del uso repetido de la libertad axiológica. Las virtudes coinciden con la libertad moral en cuanto que ambas son facilidades para actuar correctamente. La virtud agrega una orientación determinada al concepto de libertad moral que es demasiado abstracto, sin contenido concreto. Aquí tenemos dos modos de caracterizar el valor moral de una persona, es decir, su perfeccionamiento en su conducta.

4.5. EL VALOR MORAL

Antes de tratar este punto conviene indicar por qué es bueno desarrollar, aunque sea brevemente, este tema en un libro de Antropología filosófica. Sucede que el hombre posee ciertas características y cualidades *per se,* simplemente porque es un ser humano. Además de estas cualidades, también puede enriquecerse con otras cualidades o virtudes, que consigue gracias al uso correcto de su libertad. Esta es la esencia del valor moral que ahora describimos: el resultado de un uso correcto de la libertad axiológica.

Ha sido una desgracia que el tema de la moralidad se haya tratado con frecuencia en sentido negativo, insistiendo más bien en lo que no hay que hacer, cuando lo valioso aquí es tratar acerca de lo que es factible, provechoso y adecuado para el ser humano.

A este respecto conviene recordar la teoría tradicional acerca de la bipolaridad de los valores. En el fondo sólo existe el valor positivo, mientras que el correspondiente valor negativo es tan sólo una privación del valor positivo. La palabra privación tiene un significado muy preciso, pues se refiere a lo que debería haber y no hay. Es más que una simple negación de alguna cualidad. Se ejemplifica diciendo que lo que hay es la luz, y allí donde no hay luz se dice que hay oscuridad. Semejantemente pasa con la pobreza: lo que hay es dinero y riqueza, y allí donde no

existe la suficiente riqueza se dice que hay pobreza. En el orden moral sucede lo mismo. Lo verdaderamente existente es el orden moral que algunas personas llegan a realizar, y donde no existe tal orden se dice que hay vicio o mal moral. El mal, pues, no tiene existencia propia, y es sólo un desorden o privación del orden que debería haber.

La descripción de lo que es el valor moral pide una distinción que de hecho se da entre la gente. En la realidad se pueden observar varios niveles de moralidad, que podemos llamar: moralidad instintiva, moralidad axiológica y moralidad ontológica.

4.5.1. MORALIDAD INSTINTIVA

Es la que cumple la mayor parte de la gente al no haber cultivado el horizonte de valores. En ese caso, la gente suele dejarse llevar por las presiones externas, por las coerciones, las amenazas, el miedo a la sanción, la exigencia de las autoridades, y también por una presión interna que surge del inconsciente, y que tiene su origen en la introyección efectuada desde la infancia por los padres que mandan imperiosamente y que, a la larga, forman un cúmulo de órdenes y prohibiciones que el niño conserva en su inconsciente y al cual suele plegarse porque, según dice, es su propia "conciencia".

En parte coincide esta descripción con la que hace H. Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* con el nombre de moral de la coerción. En este caso, el sujeto cumple de una manera heterónoma, inclusive siente culpa aun cuando no esté convencido de alguna norma que ha transgredido. Sus sentimientos se asemejan a los de los animales. También Nietzsche describe la moral de los esclavos como una moral degradante, inventada por los de espíritu señorial para mantener sometidos a la mayoría que depende y se somete a un puñado de gente superior.

Mi comentario es que es un hecho la existencia de este tipo de "moralidad". Muchos creen que es la única ética existente, y luchan por liberarse de ella. Y por eso se en-

cuentran muchos casos de rebelión, cuando en realidad sólo tratan de ascender a un nivel de autonomía, legítimo y superior. En realidad, la moral instintiva o de presión externa marca un nivel de inautenticidad.

4.5.2. Moral axiológica

Este segundo nivel es conquistado por las personas que logran captar valores y eligen su conducta en función de ellos, desde su propia interioridad, en forma autónoma, asumiendo la responsabilidad y las consecuencias de dicha opción.

Este tipo de moralidad corresponde, en gran parte, a la que describe Bergson con el nombre de moral de aspiración, y la que explica Nietzsche con el nombre de moral de los señores. Lo que resalta en este nivel de moralidad es la autonomía de la persona, su responsabilidad y su creatividad.

Aun cuando pudiera confundirse con una actitud de soberbia y de rechazo absoluto a toda autoridad y toda ley, en realidad, si el sujeto se rige por valores, no tiene por qué despreciar a la autoridad legítima y a la ley que de ella emana. Sólo que su cumplimiento de la ley tiene un motivo distinto de la simple amenaza de una sanción: su cumplimiento se debe al convencimiento de los valores que están implicados en la ley que analiza y se dispone a cumplir.

Un adulto analiza también aquellas normas que se le han introyectado en su niñez y logra rescatar los valores que capta como tales, y desecha lo que le parece no valioso. En este momento experimenta una liberación con respecto a la susodicha conciencia que le ordenaba, inclusive en contra de su voluntad o de su convencimiento. El sujeto está listo para asumir este segundo tipo de moralidad, en función de valores analizados y apreciados como tales.

4.5.3. Moral ontológica

Es la moral basada en el ser absoluto. Por supuesto, es mucho menos abundante que la anterior. Consiste en que el sujeto ha cultivado su conciencia y fácilmente tiene contacto con el horizonte ilimitado del ser, en donde experimenta el Absoluto. Esta persona tiene plena certeza de que su conducta proviene directamente de la influencia de ese Absoluto que él experimenta. Su docilidad es completa, y, aun cuando no conoce directamente las leyes que está cumpliendo, tiene conciencia de estar realizando lo mejor que puede hacer. Además, experimenta una felicidad continua, que le corrobora su unión con el Absoluto.

La vida de algunos santos y personas iluminadas de Oriente son un testimonio de este tipo de moralidad y de conducta basada en la conciencia del ser absoluto.

A partir de un análisis de los tipos de moralidad, especialmente de los dos primeros, que son más asequibles al común de los hombres, podemos obtener algunas consecuencias importantes:

1. Aun cuando la ley es importante para la conducta humana, tan sólo es una guía, y debe evitarse la inflexibilidad que pretendería un cumplimiento sin excepciones. La *epiqueya* (excepción en el cumplimiento de una ley moral) puede ser normal en una persona que analiza los valores y las situaciones en las que se entrecruzan varios tipos de valores, a veces superiores a los implicados en la ley.

2. La prudencia y la conciencia personal son de capital importancia para el sujeto en este nivel de moralidad. A partir de ellas es como puede optar, responsabilizarse, asumir valores, elegir en función de ellos y realizar en sí mismo esas cualidades expresadas por los valores que ha captado.

3. La ética de situación tiene aquí un papel capital, y podría aceptarse la insistencia que pone en la importancia de una decisión en función de las circunstancias del momento. Sin embargo, la ley universal no tendría por qué

desecharse *a priori*, pues también tiene sus propios valores, aptos para orientar al sujeto en cuestión.

4. El relativismo moral tampoco es la conclusión que se deriva de esta consideración de niveles. Si bien es cierto que la conciencia personal es el criterio próximo de moralidad, lo que se concluye es que esa misma conciencia puede incrementar su horizonte, puede mejorar la calidad de sus decisiones, y, por tanto, requiere valores, normas y guías externas que pueden ayudar a su propia elección. Por tanto, aunque el hombre es la medida de todas las cosas, como decía Protágoras, también hay que aceptar que el hombre es medido por las cosas, que hay sometimientos a valores y normas que el hombre encuentra en su vida.

Hechas estas aclaraciones, cabe definir el criterio de moralidad que aquí se desprende. En primer lugar está la propia conciencia, como norma próxima de moralidad. El sujeto, para ser auténtico, debe actuar siempre conforme a ella. La ley natural es también una norma externa, y de alguna manera sirve como orientación y guía general. La participación en lo Absoluto, es decir, la conciencia de una actuación desde el fondo del propio ser, es el criterio definitivo de moralidad, sólo que esto no suele ser la experiencia de la gran mayoría.

En cambio, hay señales que indican con mucha precisión el grado de moralidad de una persona, como son por ejemplo el tipo de amor que refleja su propia conducta. El acto honesto es un acto de amor, de benevolencia, todo lo contrario a la mezquindad y egoísmo del acto deshonesto. Las actitudes que se manifiestan a lo largo de un periodo de vida también muestran la moralidad, que no está tanto en los actos aislados sino en las actitudes del sujeto.

Finalmente, un conocimiento auténtico de valores, por valorización, conduce a la conducta moral con facilidad. Igualmente, la experiencia de felicidad, que es condición de la conducta honesta, y que posteriormente también puede llegar a ser una consecuencia.

CAPÍTULO 5

LA COMUNIDAD Y LA UNIDAD DEL SER HUMANO

5.1. EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN HUMANA

El estudio antropológico debe abocarse también al ser humano en comunidad. Los capítulos anteriores podrían parecer la descripción de un individualismo. Es conveniente, pues, el desarrollo de esa dimensión comunitaria que posee el ser humano. Tal es el objeto de este capítulo.

5.1.1. SOCIEDAD Y COMUNIDAD

En primer lugar, hay que distinguir con claridad la diferencia entre *sociedad y comunidad.*

La sociedad es un conjunto de hombres unidos por vínculos jurídicos. En ella hay que considerar a la autoridad, el tipo de gobierno, los derechos y los deberes de cada miembro, etc. En cambio, la comunidad es un conjunto de hombres unidos por vínculos afectivos. El tipo de comunicación y las relaciones establecidas entre estos hombres tienen un carácter más profundo y humano que en la simple sociedad. No son excluyentes comunidad y sociedad. Más bien, se trataría de edificar la comunidad con base en los cimientos firmes que proporciona una sociedad.

5.1.2. Imposibilidad de transmitir significados

Otra aclaración preliminar reside en la tesis que sostiene la *imposibilidad de transmitir significados* (ideas, valores, vivencias).

El ser humano está imposibilitado para realizar la transmisión de sus significados más profundos a sus congéneres. Lo que se transmite son signos. Los profesores y los libros comunican signos. Ahora bien, los signos utilizados son convencionales en cuanto al significado que se relaciona con ellos. Además, los signos suelen ser polivalentes, nunca unívocos. De aquí la gran dificultad intrínseca en la misma naturaleza del signo para poder comunicar significados. Cada uno entiende el signo recibido a su manera. Y si falta una experiencia similar a la del emisor del signo, lo más probable es que dicho signo no produzca en la mente del receptor el significado apetecido. Cada uno otorga significados variados a los mismos signos, de acuerdo con sus propias experiencias.

La razón principal de la imposibilidad de transmitir significados está en el hecho de que los significados carecen de espacio y de tiempo, y en cambio la transmisión implica espacio y tiempo. Mientras que la idea de padre no ocupa espacio ni tiempo, el signo que pretende transmitirla sí ocupa estas categorías sensibles. Por lo tanto, la comunicación normal por medio de nuestro lenguaje y demás tipos de expresiones corporales puede denominarse, con toda razón, comunicación indirecta, pues pretendemos transmitir significados y a lo sumo transmitimos signos. Siempre queda un margen de incertidumbre acerca de lo que realmente ha captado nuestro interlocutor.

De aquí surge la necesidad de la retroalimentación, gracias a la cual, un emisor puede verificar si el receptor ha captado lo que se pretendía. La comunicación en sentido contrario o retroalimentación es el medio adecuado para verificar que los significados que se pretenden transmitir han sido descubiertos por el receptor.

Todo esto nos habla claramente del factor más importante en la comunicación humana, que es la actividad del receptor para descubrir internamente esos significados que supuestamente le está transmitiendo el emisor. En atención a esto podemos sostener que *"no podemos enseñar nada a nadie, tan sólo podemos ayudarlo a que lo descubra por sí mismo"*. La frase suena exagerada, pues la ayuda que allí se señala es ya una enseñanza, se podría argüir. Sin embargo, al recordar la tesis sostenida más arriba acerca de la imposibilidad de transmitir significados, se puede concluir que el descubrimiento de significados es lo verdaderamente esencial en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

De todas maneras, no es despreciable la ayuda de los signos para comunicar significados. En la medida en que son usados de manera convergente, unívocamente y en forma gráfica, su resultado es cada vez más eficaz. De no ser por esto, sería imposible cualquier tipo de comunicación. El problema subsiste cuando se trata de "enseñar significados nuevos para el receptor". El receptor, o bien conocía el significado de ese signo o no lo conocía. Si ya lo conocía, entonces no se le está enseñando nada nuevo. Si no lo conocía, tendrá que descubrirlo por sí mismo.

Una vez planteadas estas dos advertencias, podemos describir varios tipos de comunicación humana, desde las formas deficientes que son las más comunes, hasta las formas avanzadas que son raras, pero que producen verdadero sentido de comunidad y que pueden ser fomentadas en la medida en que se conocen vías para llegar a realizarlas.

5.2. FORMAS DEFICIENTES DE COMUNICACIÓN HUMANA

5.2.1. La indiferencia

El primer tipo de comunicación insuficiente es la *indiferencia.* El emisor emite una serie de signos ante su interlocutor, pero no advierte ni le interesa la calidad de persona de él. Si tratara a un robot sería lo mismo. Posible-

mente este tipo de comunicación está tan difundido, que la gente rara vez se da cuenta de la necesidad de salir de él. En el fondo, es una degradación de la naturaleza humana, pues los aspectos más profundos y significativos de ella quedan relegados y tal parece que no existieran. Los psicólogos describen anomalías en la comunicación, tales como el autismo y la personalidad esquizoide, que fomentan sólo una comunicación como objetos, tratan a los demás como cosas, y no se interesan para nada en el encuentro con otra persona como tal.

5.2.2. La instrumentalización

Un segundo tipo está en la *instrumentalización.* El emisor utiliza al receptor, y todo su intento de comunicación es de tipo manipulatorio. Aquí se pueden dar innumerables variedades, descritas por psicólogos y demás personas interesadas en este fenómeno de la comunicación humana.

Una de estas variedades es el caso de la simbiosis, o relación estrecha entre dos personas, que se necesitan una a la otra, pero que en realidad no permiten el crecimiento del otro. Las dos forman una especie de unidad, en cierto modo se complementan, y debido a esto permanecen en ese tipo de unión por tiempo indefinido. Debido a esa satisfacción dejan de percibir la necesidad de desarrollo de otras características. Así es como el hombre exagera su firmeza y la mujer exagera su ternura, impidiendo que recíprocamente florezcan estas cualidades en el otro.

5.2.3. El amor como posesión

Otro tipo de manifestación está en el *amor* concebido como atrapamiento o *posesión del otro.* Se trata de un lazo de tipo egoísta, que pretende acaparar la atención del ser amado, en lugar de buscar su beneficio y su felicidad. Este tipo de comunicación ha sido descrito con lujo de detalles por Sartre en *El Ser y la Nada.*

5.2.4. Los "juegos"

También son dignos de mención los *juegos* descritos por Eric Berne en su libro *Juegos en que participamos.* El juego es una manipulación, una trampa para conseguir un beneficio propio. En el fondo, se trata de mecanismos semiinconscientes, donde el dolo existente no es del todo claro, y que son producidos por la necesidad que tiene todo hombre de afecto. Una insatisfacción más o menos permanente, con respecto al afecto recibido, explica por qué se recurre a este tipo de juegos, a fin de conseguir y satisfacer la deficiencia afectuosa. Desde luego, el tipo de educación recibida explica también la clase de juegos que tiene el sujeto como recurso para procurarse "caricias".

5.2.5. La comunicación

Según Sartre, la comunicación se da entre un sujeto con un objeto, o viceversa, pero nunca entre dos sujetos como tales. Su descripción de la comunicación humana en estos niveles no deja de ser realista, sólo que omite otro tipo de comunicación más valiosa y rara, pero también real, aunque se dé en muy pocos casos. Ese tipo de comunicación entre sujeto y sujeto es descrita por Gabriel Marcel en forma contundente.

El conflicto es la esencia de la comunicación, según Sartre. Habría que ver si esto es una realidad estadística que se da en las mayorías y si acaso no existen otras posibilidades de comunicación.

5.3. LOS NIVELES DE COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

Podemos distinguir varios niveles de profundidad cuando se realiza una comunicación entre sujeto y sujeto. La caractersítica esencial de este tipo de comunicación es la participación de la calidad de sujeto, de tal manera que la vivencia del emisor, en cierto modo se identifica con la vivencia del receptor, y viceversa. La participación de

vivencias es una experiencia que no se puede demostrar, simplemente se puede mostrar. Quien la haya vivido no necesita mayores demostraciones.

Desde luego, el nivel cero es la indiferencia, que consiste en la actitud cerrada frente al mundo de otro y frente a sus llamados o insinuaciones para participar. Por encima de esta indiferencia podemos describir varios niveles de participación de la calidad de sujeto del otro.

5.3.1. Disponibilidad

Es un nivel elemental en la comunicación interpersonal. El sujeto sale de la indiferencia y se muestra apto para recibir un llamado a su calidad de persona por parte de otra persona. Es una actitud de expectativa y de apertura inicial, en la cual se muestra al otro todo un potencial de acogimiento. Que esta actitud es ya comunicación interpersonal, lo muestra el hecho de que el mensaje de disponibilidad suele ser captado con facilidad por otras personas, inclusive niños o gente inmadura.

5.3.2. Solicitud

En este segundo nivel, un sujeto se muestra no sólo disponible, sino incluso atento y activo hacia el mundo personal de otro sujeto. La solicitud es un cierto cuidado y refinamiento en la atención que se presta a otro. La intencionalidad cognoscitiva del sujeto solícito está puesta íntegramente en su interlocutor. Es la cualidad básica del auténtico diálogo. Tener dividida la atención en varios asuntos a la vez dificulta la comunicación, y puede caer en la indiferencia y el rechazo por parte del otro. Quien requiere la consulta de otra persona, suele captar rápidamente su nivel de disponibilidad y de solicitud.

5.3.3. Percepción interna

Se trata de un resultado especialmente obtenido a partir de la solicitud descrita. El sujeto solícito ha captado el sentido que internamente vive su interlocutor, frente a ciertos hechos externos o situaciones y conflictos personales. Estamos en un nivel que pocas personas llegan a perfeccionar. Generalmente hay una cierta sordera o ceguera ante lo significativo del vecino. La sensibilidad fina que requiere ha sido bautizada con diversos nombres: intuición, sexto sentido, captación femenina, etc. El hecho es que las mujeres y ciertos varones manifiestan esta especial sensibilidad, la cual es corroborada y retroalimentada inmediatamente por el interlocutor. Quien ha vivido esta experiencia ya no puede dudar del hecho de la comunicación interpersonal.

5.3.4. Empatía

Incluye la percepción descrita, pero añado algunos elementos nuevos: vibración interna, proyección en el lugar del otro sujeto, abstención de juicios valorativos en función de categorías extrañas a él mismo y reflejo de lo percibido. La descripción de estos cuatro elementos no debe tomarse en sentido aditivo o de mera yuxtaposición de uno con otro, sino más bien como aspectos diferentes del mismo hecho.

a) La empatía supone una cierta neutralidad respecto a la simpatía y la antipatía. Sin embargo, está más cerca de la simpatía, en tanto que el sujeto se acerca al otro y siente emocionalmente su situación. El conocimiento que de ella tiene es mucho más perfecto que en el caso de la simple percepción, pues el lugar de la comunicación ya no es sólo la facultad cognoscitiva, sino también el sentimiento.

b) Lo anterior está muy ligado con el hecho de saberse "meter en los zapatos del otro". Proyectarse en el otro, sentirse como el otro, y ver las cosas desde su punto de vista no es cosa fácil. Sin embargo, es la actitud normal del psicólogo dentro del sistema rogeriano.

c) Otro aspecto de este nivel de comunicación es la abstención de juicios valorativos con base en criterios o categorías que no son las del sujeto captado. Esto se in-

fiere de lo anterior, pues si verdaderamente se asume la postura del otro, no cabe un juicio diferente al que el mismo pudiera dar. Estamos en una actitud que generalmente se llama "comprender a una persona desde dentro". Un sujeto se siente comprendido cuando el otro logra captar las cosas como él las capta, y no interfiere con ideas y juicios extraños al mismo.

d) Por fin, la empatía se prolonga en el hecho de la expresión verbal de lo que se ha captado, con lo cual se corrobora y se refuerza el hecho de la comunicación interpersonal. Este es el reflejo, clásica "técnica rogeriana" susceptible de ser destecnificada y vivida como elemento natural de una actitud de comunicación humana.

5.3.5. Simpatía

Es algo más que la empatía, pero también algo menos. Los cuatro niveles o características anteriores son progresivos en el orden casi exclusivo de las facultades cognoscitivas: disponibilidad, solicitud, percepción interna y empatía. Ahora describiremos un nuevo orden, que es el del sentimiento y la emoción. Incluye otros cuatro niveles, que normalmente están entreverados con los anteriores, y son, por orden de complejidad creciente: simpatía, afecto, compromiso y amor.

La simpatía consiste en un espontáneo sentimiento de afinidad, agrado y atractivo ante las características concretas de una persona. Se puede sentir simpatía ante una sonrisa, un héroe, una persona desafortunada o un niño lloroso. Hay personas que suelen caer pesadas o antipáticas, como las hay que por naturaleza suelen producir reacciones de simpatía. Tal vez el elemento más importante en ese sencillo nivel de comunicación humana (que tiene mucho en común con el de los animales) sea la afinidad que espontáneamente se ha captado en el otro. El sujeto vibra al encontrar notas adecuadas a las propias (por semejanza, por contraste o por complementación), y todo esto en un nivel que podríamos llamar reflejo, pues no es controlado

por el cerebro o por la voluntad. La simpatía es espontánea y a primera vista. Y por eso no se puede afirmar que primero es el conocimiento y luego la vibración, o viceversa, sino más bien que se trata de un conocimiento y una vibración conjuntos.

Decíamos que la simpatía es superior e inferior a la empatía. Es superior en tanto que funcionan más estratos humanos, como es el sentimiento positivo, que se acerca al afecto, y que sale de la neutralidad de la empatía. Es inferior, en tanto que todavía no produce un conocimiento profundo como puede ser el de una percepción y una empatía, ya descritas.

5.3.6. Afecto

Es un sentimiento, ya no sólo de agrado ante las cualidades de otra persona, sino de acercamiento y benevolencia a ella. La simpatía es más pasiva, mientras que el afecto es más activo, es un inicio de movimiento centrífugo. El afecto es la vibración emocional ante el hallazgo de un valor en otra persona, seguido por el deseo de acercarse benévolamente hacia ella. Surge, pues, cuando se encuentra una relación de adecuación con otro hasta el grado de atrapar, ya no sólo la atención, sino también la benevolencia.

Se trata de un modo de comunicación interpersonal, pues quienes se tienen simpatía y afecto lo saben mutuamente. A partir de estos dos niveles es imposible realizar penetraciones cognoscitivas interpersonales profundas si se prescinde de ellos. De la misma manera, un mejor conocimiento del otro abre las puertas a una mayor simpatía y afecto. En el fondo, se trata de una mayor compenetración de dos seres humanos en función de dos vías que están íntimamente ligadas: el conocimiento y el sentimiento.

5.3.7. Compromiso

Se trata de una situación privilegiada. Lo importante de este nivel no es tanto el momento mismo en que dos

sujetos se expresan de un modo explícito su voluntad de unión, alianza, ayuda, marcha conjunta en ciertos aspectos de la vida, o aun en toda ella. Este momento puede ser posterior al hecho mismo de vivir comprometidos, y casi siempre lo refuerza. Para nuestro análisis de la comunicación humana, lo importante es esa experiencia vital en la que dos personas, aun viviendo aparte, aun sin estar enamoradas, se sienten ligadas entre sí, y realizan proyectos paralelos y adecuados el uno al otro.

Se da el caso tanto entre amigos como entre enamorados que piensan casarse, o en los mismos cónyuges: y por otro lado, también se da en organizaciones (sean políticas, militares, comerciales o educativas), donde un jefe es capaz de "comprometer" o involucrar a sus subordinados con un ideal común. En realidad, el compromiso se da más bien entre personas, no entre persona e idea. Por esto es frecuente que, desaparecida la persona que fungía como portaestandarte de un ideal, los sujetos "comprometidos" se desbanden.

Vivir comprometido con otra persona o grupo de personas es, no sólo un signo de maduración del sujeto, sino también un estímulo eficaz para la maduración de los que llegan a captar esta situación. Da la impresión de que el *substratum* invisible donde se realiza esta unión de los comprometidos tiende a irradiar su fuerza unitiva. En realidad, es uno de los mejores medios de predicar el valor. La vida de un auténtico comprometido es el mejor método pedagógico para enseñar los valores. Quienes perciben a un sujeto comprometido y observan cómo realiza ciertos valores, encuentran allí un atractivo adecuado a su calidad humana que se convierte en una invitación implícita para la organización de su propia vida.

Vivir comprometido es vivir el "Nosotros" de Gabriel Marcel, es tomar contacto con el tú y organizar la propia vida en plural, es realizar la fórmula marceliana: *esse est co-esse* (existir es coexistir).

5.3.8. Amor

Esta es la culminación en la comunicación interpersonal. No se parece al amor que describe Sartre. Tampoco debe confundirse con el enamoramiento (*Cfr.* nivel del afecto), aun cuando pueden coexistir. Es, más bien, el amor de benevolencia descrito en el tomismo. También se puede aparejar con el *ágape* cristiano. Erich Fromm ha descrito muchos de sus aspectos (por ejemplo, su dificultad, su poca frecuencia, y su posible confusión con la vida afectuosa en sus diferentes formas).

El amor consiste en la unificación de dos vidas, de tal manera que el uno vive para el otro. Es diferente y superior al compromiso, pues el amor lo incluye y añade un elemento nuevo, a saber, el acto de donación de la propia persona hacia el otro sujeto. El compromiso origina vidas paralelas, pero no por esto es actitud donante de uno hacia el otro de los sujetos comprometidos. El amor produce una mayor intimidad que el compromiso, porque un sujeto se da al otro y lo beneficia inmediatamente. El amor comparte la propia vida, y todos los estratos de ella. En este sentido, el amor humano más completo es el de los cónyuges.

En la vida real no es posible disectar estos ocho niveles, como si pudieran darse por separado o en el estricto orden propuesto. La disección sólo es conceptual y para fines didácticos. El que está comprometido también puede amar, mas no porque el compromiso implique el amor, sino al revés. Se podría decir que el compromiso se lleva a cabo cuando un sujeto A capta un valor en otro sujeto B; es el aspecto valioso de B lo que está comprometiendo la conducta de A. En el amor, el valor más importante es el de A, la persona que ama. No se ama por el valor del amado sino por el valor del amante, lo cual, a su vez, confiere valor al ser amado, pues el amor es precisamente ese acto de donación del amante al amado.

El amor incluye, en mayor o menor medida, los siete niveles descritos anteriormente. El que ama muestra con toda facilidad una disponibilidad y una solicitud mucho

más perfecta que la que puede existir sin el amor. El que ama también siente simpatía y afecto (aunque no necesariamente en todo momento) y está en capacidad para compenetrarse del amado, de tal manera que su percepción y su empatía pueden facilitarse al máximo. Por fin, el compromiso es elemento esencial del amor, pues la autodonación implica un tácito acuerdo de prolongación en esa relación. Si el compromiso se expresa por dos líneas paralelas, el amor es aproximación y unión de ellas.

5.4. EL SUBSTRATUM ONTOLÓGICO DE LA COMUNICACIÓN INTERPERSONAL

En primer lugar expliquemos el significado de estos términos. *Substratum* es lo mismo que nivel profundo, o núcleo interno. Ontológico es lo referente al ser. Por lo tanto, estamos hablando de un nivel profundo en donde se comunica el ser de los hombres. Ayuda la imagen de dos árboles cercanos. Pueden contactarse por medio de sus ramas y hojas, pero también lo harían en forma más completa por medio de las raíces. Esta sería la comunicación interpersonal, en función de ese *substratum* ontológico que posee el ser humano.

Habría que insistir en que se trata de una comunicación en el nivel del ser. Las otras comunicaciones superficiales, de sujeto a sujeto o de objeto a sujeto, están más bien en el plano del tener, y pueden ser bastante inauténticas. En cambio, los ocho niveles que se acaban de explicar, se refieren a un nivel profundo, en donde se participa de la subjetividad del otro, es decir, de su carácter profundo, de tipo ontológico, que es su ser más auténtico.

Quien ha vivido este tipo de comunicación, según los ocho niveles descritos, ya no requiere demostración alguna de la existencia de dicha comunicación. Quien no la ha vivido, cualquier demostración es inútil. Por tanto, este tipo de comunicación no se demuestra, simplemente se muestra y se describe. Este tipo de comunicación es propiamente una vivencia, y comprender una vivencia sólo es

posible cuando se experimenta dicha vivencia. Sin embargo, hay que anotar que las descripciones de Sartre sólo se refieren a una comunicación superficial; en cambio Gabriel Marcel sí describe la comunicación de sujeto a sujeto. El hecho descrito por Sartre es el más común: es una realidad cotidiana. En cambio, el hecho descrito por Marcel es una realidad también, pero más rara, más fina, y al mismo tiempo más auténtica en el ser humano.

La condición de posibilidad de la comunicación entre dos sujetos, precisamente en cuanto sujetos, es la participación del propio ser. Aquí habría que aclarar que ser no es usado aquí como un sustantivo, sino como verbo o acción. El sustantivo ya está cuajado y determinado, en cambio el ser es una acción, algo vivo, cambiante, vivencial. Participar el ser, por tanto, no es lo mismo que prestar un objeto, o facilitar algo, sino vivir lo mismo, tener la misma vivencia, experimentar el mismo tipo de acción simultáneamente y con las mismas características y circunstancias. Esta participación del ser propio es sólo una participación, no es una identificación o fusión de dos personas, como en alguna ocasión se ha pretendido explicar en un tono romántico. Por tanto, lo que podemos experimentar es esa participación del ser, o de la calidad de sujeto del otro, que vive la misma vivencia que uno y viceversa. Los signos externos pueden ayudarnos a corroborar que existe esa participación. La palabra participación está indicando que se trata de algo semejante, que no es exactamente idéntico, pero es suficiente para vivir la aproximación a la calidad de sujeto del otro. Este es el tipo de comunicación que pretendemos explicar. En ella no se trata propiamente de un translado de significados o de ideas o de contenidos, sino simplemente de estar en contacto, viviendo lo mismo, en cierta medida.

Es necesario aclarar que no es posible participar la vivencia personal, si por participar entendiéramos explicar y hacer entender a otro lo que yo siento o vivo. Este tipo de participación utiliza más bien los canales ya descritos en la comunicación de objeto a sujeto. Aquí, participar se re-

fiere más bien a vivir parcialmente la misma vivencia. Esto sí es posible, a pesar de que no se pueda expresar en qué consiste esa vivencia.

Los artistas logran una creación de signos y de símbolos, que se prestan para que el espectador descubra en sí mismo valores y contenidos significativos semejantes a los del artista. La calidad significativa de estos signos y símbolos es muy fuerte, mayor que la de los signos ordinarios, que son completamente arbitrarios y convencionales, y además, extrínsecos con respecto a su propio significado. Los signos y símbolos del artista, en cambio, pueden calificarse como intrínsecos, en cuanto que contienen de alguna manera el significado, y por eso es más fácil llegar a descubrir el contenido que pretenden comunicar. Sin embargo, también aquí hay que hacer la misma aclaración: estos signos y símbolos no son totalmente eficientes, y su efectividad hacia el espectador dependerá de las vivencias, experiencias y grado de madurez del mismo. Es decir, cada uno encontrará el contenido adecuado a sus propias características, lo cual habla de la pobreza significante de dichos símbolos. Todo esto corrobora la idea de que las vivencias no pueden ser participadas, pero no por esto deja de ser encomiable el esfuerzo de artistas, oradores y profesores para ayudar al otro a encontrar o reconocer contenidos nuevos y más profundos. Todo ello va condicionado por la madurez del receptor. Es semejante al oro de los bancos. El billete lo representa, mas no puede llegar a sustituirlo en su valor intrínseco. Lo mismo pasa con la vivencia y el signo que trata de expresarlo. Captamos los signos, pero no sustituyen la vivencia, que queda en el sótano de la subjetividad.

En cambio, sí hay participación de vivencias cuando se entiende participación del propio ser, o dicho de otra manera, cuando se trata de que dos personas vivan la misma vivencia o el mismo modo de ser.

En conclusión, este tipo de comunicación no habla de transmitir mensajes, sino de vivir la misma vivencia, aunque sea parcialmente. Esto sucede cuando me alegro con mi amigo, o vivo el dolor del otro. La convivencia en una fiesta, un día de campo, una comida familiar, es ejemplo típico de este tipo de comunicación. Escuchar la misma música o interpretar la misma melodía en dos instrumentos diferentes, leer un poema juntos, bailar al unísono, oir el mismo discurso vibrante, son ejemplos de cómo el ser humano puede llegar a la convivencia, a la participación de su propio ser, a ampliar su horizonte y romper los límites estrechos de su egoísmo y atención exclusiva a sus propios intereses.

La esencia de esta comunicación es la participación de la calidad de sujeto de ambos. A partir de aquí, se conduce el propio yo hacia el Yo trascendental. Este es uno solo, mientras que el yo profundo de cada uno se multiplica tanto cuantos seres humanos hay. Lo importante es que el salto desde el yo empírico, explicado desde el primer capítulo de este libro, hasta el yo profundo no queda ahí, sino que es posible de nuevo saltar hasta el Yo trascendental, que es uno solo. En esta ocasión, el sujeto experimentaría la unidad de todo el universo. La posibilidad de esta experiencia es real, aunque sumamente difícil. Los místicos orientales y occidentales han llegado a describirla como una cumbre muy valiosa, pero también muy rara.

Por lo menos, puede decirse que se asoma el sujeto profundo al Yo trascendental. Quedaría la discusión de si acaso este Yo trascendental coincide con Dios. Sería pues, el Absoluto, el Ser ilimitado. Las experiencias ya explicadas que conducen al núcleo de identidad personal, conducen también a un asomo a este Yo trascendental. Se trataría de una participación más profunda de la vida de este Yo trascendental.

Según Gabriel Marcel, *esse est co-esse,* o sea, existir es coexistir. Esto significa que el verdadero ser del hombre es coexistir, pero no al modo de convivencia pacífica y tolerante, sino al modo de síntesis, unidad profunda, y que puede llegar a experimentarse como tal. En la medida en que una persona vive aislada y en forma individualista, vive inauténticamente, mezquinamente, en un nivel inferior al que le corresponde.

De acuerdo con el mismo autor, el yo y el tú son posteriores al Nosotros. Este Nosotros es el verdadero ser, y el yo y el tú son divisiones arbitrarias, o artificiales. Según Marcel, son abstracciones, es decir, algo que se piensa y se conceptualiza, pero no corresponden del todo a la realidad, que está más bien en el Nosotros. El yo y el tú suelen comprenderse en función de predicados, o características que tratan de definir a cada uno. Esto corrobora la idea de que el yo y el tú son abstracciones. La vivencia de unidad es mucho más primigenia, más profunda y más auténtica.

El encuentro con el tú fortifica la calidad del yo, de la propia persona, que se participa mejor con el otro. Y también al revés, mientras más calidad de persona tiene un sujeto, mejor puede encontrar al tú en la vivencia del Nosotros.

La exigencia ontológica es la necesidad de atender al llamado del propio ser hacia esa identidad del Nosotros. Lo que abunda, en cambio, es una vida fragmentada, aislada. Atender a esta exigencia ontológica es vivir auténticamente.

La vida en comunidad sería la vida auténtica. El hombre requiere, desde su nacimiento, la comunidad con su madre, pues sin ella está expuesto a morir con facilidad. Esta exigencia ontológica se manifiesta en la necesidad de la familia, del matrimonio, de la amistad y del amor.

La vida en comunidad, no sólo en sociedad, es una garantía de una conducta ética correcta. Vivir en comunión con los demás es el mejor modo de evitar el daño a los demás y hacia sí mismo. La lucha de clases se da en la simple sociedad, no en una comunidad auténtica.

La vida en comunión proporciona a cada uno su función dentro del conjunto, diversa pero unificada, y ciertamente sin la lucha descrita por el marxismo.

A este respecto tendríamos que insistir en que el error del marxismo en su descripción de la lucha de clases no está tanto en lo que explica y manifiesta, sino en lo que

queda por decir, en la falta de develamiento de otras posibilidades, que son mucho mejores y más auténticas. Estas posibilidades se resumen en la vida comunitaria: la unidad, la comprensión, el amor; exactamente lo contrario de la oposición y la lucha de clases.

Por último, habría que insistir también en que la vida comunitaria surge precisamente a partir de esa vivencia interna. Vivir el yo profundo es lo contrario de lo que suele achacarse, un egoísmo y una reconcentración que se olvida del interés de todos los demás. Vivir el núcleo de identidad personal es precisamente el camino para abrirse a la comprensión de los demás. En cambio, una vida superficial, que busca sólo el contacto externo, no hace comunidad, no comprende las necesidades ajenas, simplemente logra, a lo sumo, una comunicación de contenidos. Haría falta esta vivencia de sujeto a sujeto, que no se da en la superficie, sino en la intimidad de cada uno.

La paradoja del sentido comunitario consiste en que no se encuentra en una abundancia de comunicaciones, o un número abultado de gentes que se tratan, sino en la vida desde lo profundo del propio ser, gracias a lo cual se posibilita la comprensión y el afecto por los demás. La vida comunitaria llega a ser una nueva máscara en aquellas personas que pretenden abrirse hacia afuera, sin lograr la apertura hacia adentro, hacia su núcleo de identidad personal. En este caso, no se tiene el *substratum* en donde se realiza la comunicación de sujeto a sujeto, y, por tanto, la vida en común llega a ser, a lo sumo, una vida en sociedad, pero no en comunidad.

Capítulo 6

LA TRASCENDENCIA HUMANA

6.1. LA ESPIRITUALIDAD HUMANA

6.1.1. La trascendencia del hombre

El tema de la trascendencia del hombre abarca varios problemas que se han tratado a lo largo de la historia de la Filosofía.

El primero de ellos es el de la espiritualidad humana, o sea, la afirmación de que el hombre no es sólo cuerpo material, sino que está constituido por algo que trasciende a los sentidos, a las dimensiones físicas del espacio y del tiempo.

A partir de esta temática se plantea la pregunta sobre la esencia de lo espiritual y, por tanto, la esencia del alma humana y sus relaciones con el cuerpo.

Por otro lado, la trascendencia humana también implica el tema de la religiosidad y el contacto del hombre con un ente trascendente que es Dios. Aquí está asociado el tema de la muerte y de la vida ultraterrena. Son, pues, dos saltos a la trascendencia: el primero se refiere a lo espiritual, y el segundo se refiere a la vida ultraterrena. La religión ha sido la principal actividad humana que ha procurado resolver ambos tipos de salto a la trascendencia.

6.1.2. La espiritualidad humana

El tema de la espiritualidad humana puede ser abordado al recordar la alegoría de la caverna relatada por Platón hace más de veinte siglos.

Unos prisioneros dentro de una caverna oscura sólo veían las sombras de las personas y cosas del exterior, que se proyectaban sobre el fondo de la caverna. Su creencia lógica era que sólo existía ese tipo de seres, tal como los percibían en ese fondo. Pero sucedió que uno de ellos logró salir, y después de algún tiempo se dio cuenta de las personas y de las cosas en sus dimensiones y colores reales. Volvió con sus compañeros, intentó contarles lo que había visto, pero éstos trataron de matarlo creyendo que se burlaba de ellos.

6.1.3. Enseñanza de la alegoría de la caverna

Las enseñanzas que se recogen a partir de esta famosa alegoría son múltiples. Una de ellas se refiere a la teoría del conocimiento. Existe todo un mundo de objetos que no conocemos. Nuestro conocimiento sensible no abarca toda la realidad. Existe la posibilidad de trascender este tipo de conocimiento. El conocimiento sensible no es el único que poseemos. Poseemos también el conocimiento intelectual, que se refiere a las ideas y los conceptos, los juicios y los raciocinios. Las ideas son inmutables, espirituales, sin tamaño ni color. Este nuevo tipo de conocimiento es un verdadero trascender, y de ninguna manera se reduce a la imagen esquematizada o a la generalidad de los esquemas, tal como hemos estudiado en un capítulo anterior. Se trata de un nuevo dato que se percibe con la inteligencia, ya no con los sentidos, y, por tanto, es de una naturaleza completamente diferente al dato sensible.

Los filósofos empiristas han inventado innumerables teorías para explicar el conocimiento intelectual en función del conocimiento sensible, pretendiendo que todo lo que conocemos ha pasado primero por los sentidos. Por mi parte

sostengo que, si bien es cierto que "nada hay en la inteligencia que primero no haya estado en los sentidos", también es cierto lo que agregaba Leibniz a ese famoso aforismo: *"nisi ipse intellectus"* (a no ser el mismo intelecto). El intelecto es la potencialidad para descubrir nuevos datos a partir del conocimiento y el material que proporcionan los sentidos. Las relaciones, síntesis, causas, congruencias, conveniencias, valores y adecuaciones que el hombre encuentra en los datos sensibles están hablando de un conocimiento intelectual que no se confunde con el sensible, aun cuando utiliza a éste como base para producir aquél.

6.1.4. La instalación en la conciencia pura

Además del acto de trascender al conocimiento sensible e instalarse en el conocimiento intelectual, existe un segundo modo de trascender, que consiste en sobrepasar a todo objeto e instalarse en la conciencia pura.

Como ha quedado explicado en un capítulo anterior, la conciencia pura es el conocimiento de la conciencia por ella misma, pero no a modo de objeto, sino como sujeto que es. Esto es trascender, puesto que se sobrepasa al conocimiento de todo objeto. Es el sujeto puro en plena luminosidad de sí mismo y que se capta como tal, sin los límites de los objetos que ordinariamente se presentan a la conciencia. El sujeto capta entonces la ilimitación que hasta el momento se daba en forma virtual en su propia naturaleza y que ahora se devela y se despliega ante sí mismo. La trascendencia humana que se logra en esos momentos produce un efecto reconfortante en la vida, pues el hombre se capta tal como es, desde el fondo de su propia realidad, en una ilimitación que ayuda a otorgar la debida proporción a las situaciones y conflictos limitados que ordinariamente vive cada persona.

Uno de los principios que nos ayudan a captar estos dos modos de trascender es el que dice: "El todo es mayor que la suma de las partes", el cual, aplicado en nuestro caso, significa lo siguiente: El conocimiento intelectual supera

al conocimiento sensible y a toda la acumulación de datos sensibles. Sin ellos, el hombre no puede trascenderlos, pero con todos ellos, aun queda por realizar el salto al conocimiento intelectual. Por esto podemos sostener que el todo es mayor que la suma de las partes.

Lo mismo sucede en la trascendencia a lo ilimitado. Toda la suma de objetos limitados que conocemos jamás pueden llegar a darnos a conocer lo ilimitado. Lo ilimitado no se conoce yuxtaponiendo cosas limitadas. Lo ilimitado supera y contiene de alguna manera a lo limitado. Por su parte, las cosas limitadas no son sino la expresión, en diferentes formas, de lo ilimitado. Por esto hablamos de un todo que no se confunde con la suma de las partes. Además, no es que primero se den las partes para que luego surja el todo; es al revés: primero se da el todo en forma ontológica, y luego, en forma consciente, se dan sucesivamente las partes. El hombre, en sus momentos de experiencia-cumbre, llega a captar ese todo, como algo superior a la suma de las partes.

6.1.5. Anámnesis

Platón además sostiene sus teorías de la anámnesis y de la metempsicosis.

Anámnesis significa "aprender es recordar". Desde mi punto de vista dicha teoría es una exageración. La realidad, tal como fenomenológicamente puede captarse, es que el conocimiento intelectual, aun cuando no se origina en los sentidos, tiene su base en el conocimiento sensible, y consiste en una actividad o luminosidad que capta relaciones entre los datos sensibles. Por tanto, no consiste tanto en recordar, sino en iluminar o producir esos lazos entre los datos sensibles. Evidentemente, esto habla muy alto de nuestra capacidad intelectual y de algo innato de ella, pero que no está tanto en sus contenidos, sino en sus capacidades y estructuras cognoscitivas. Con esto nos podríamos acercar a la doctrina kantiana de las formas *a priori* del conocimiento.

6.1.6. Metempsicosis

Respecto a la *metempsicosis* o reencarnación de las almas, mi postura es la de que existe un solo espíritu que de alguna manera se encarna en diferentes cuerpos. Todos los hombres somos el mismo espíritu, pero debido a la particularización del cuerpo, nos captamos como diferentes y hasta opuestos. En la muerte, el espíritu sobrevive y vuelve a su antigua y perenne unidad, pero enriquecido con el desarrollo obtenido en su manifestación corporal. La muerte, por tanto, no es reducirse a la nada, sino volver al origen, mucho más rico y poderoso. El destino en esta vida consiste en abrir posibilidades de desarrollo a la vida espiritual. Quien es capaz de trascender en esta vida con sus conocimientos intelectuales y con su conciencia de lo ilimitado, logra un mayor desarrollo, que luego repercute en la otra vida.

Por tanto, la metempsicosis es falsa en cuanto que concibe un pluralismo de almas y su reencarnación. Es absurdo hablar de un pluralismo de almas. Lo único que puede multiplicar es la materia. Por lo tanto, sin la materia, sólo hay un espíritu. Es el mismo espíritu el que se manifiesta de mil maneras diferentes a través de cada hombre. La base para sostener la unidad del espíritu está en su propia ilimitación. Si es ilimitado de suyo, entonces sólo puede existir un espíritu, pues de existir dos o más, uno con otro quedarían limitados. Nuestra percepción de la limitación se debe a algo diferente al espíritu, y ese algo es la materia, que ocupa lugar en el espacio y en el tiempo.

La tragedia del hombre, si es que así se puede llamar, es que actúa en completo olvido respecto a su unidad fundamental. Esto es en la práctica "el olvido del ser", tema favorito de Heidegger, que alude a un descubrimiento del ser en la época de oro de la filosofía griega, y que luego ha vuelto a la oscuridad, para confinarse en un plano óntico, de seres o entes limitados, pero dejando a un lado el plano ontológico, de lo ilimitado, absoluto y fuera del espacio y del tiempo. La trascendencia humana consiste en

captar intuitivamenete esta ilimitación y unidad fundamental.

6.1.7. La inmortalidad del alma

La inmortalidad del alma es, por tanto, un tema obligado que se sigue a partir de la postura explicada en el párrafo anterior. El alma del hombre no sólo es inmortal, sino que, además, es eterna. Pero la eternidad no ha de concebirse como una yuxtaposición indefinida de intervalos de tiempo. La eternidad es una nueva dimensión que consiste en salirse del tiempo, es decir, de la sucesión de presentes. La eternidad es un presente continuo, en donde los intervalos presentes del tiempo se captan todos simultáneamente. La eternidad es toda simultánea, no es una sucesión indefinida de tiempo. El alma es inmortal, esto significa que, por sí misma, en cuanto espiritual, está fuera del espacio y del tiempo. El cuerpo logra la sucesión del tiempo en la cual vive sumergida el alma en esta vida. La muerte constituye un regreso a esa dimensión de intemporalidad. En este sentido podría interpretarse la frase platónica de que "el cuerpo es una cárcel para el alma".

Sin embargo, habría que reconocer lo positivo que hay en la vida corporal. Esta positividad puede captarse a partir de la esencia del espíritu que de suyo es difusivo. El espíritu busca la expansión y la manifestación, la participación y la prolongación de sí mismo. Por lo tanto, la vida corpórea del espíritu no es otra cosa sino la búsqueda de una manifestación y expansión de sí mismo. Naturalmente, esta manifestación, dado que es expansiva, cuenta con formas cada vez más complejas. De aquí surge la diferenciación y luego la competencia entre los hombres.

El mal no es otra cosa que la comparación con algo que supuestamente debería ser. Una realidad que aparentemente no llena los requisitos de lo que debería ser es lo que se considera como malo. Quedaría por aclarar si esa comparación de la realidad con lo que supuestamente "debería ser" es siempre legítima. Normalmente las cosas son,

y son buenas. El mal surge como un juicio posterior, no siempre justificable.

6.2. LA INMANENCIA Y LA TRASCENDENCIA DE DIOS

6.2.1. La relación del hombre con Dios

La Antropología filosófica también debe abocarse al tema de Dios, puesto que el hombre, de hecho, se plantea el problema de su relación vital con El. Por tanto, aquí no interesa el tema de Dios como tal, sino el de la relación del hombre con Dios.

Desde mi punto de vista, la clave para tratar este tema es doble: En primer lugar es necesario guardar un equilibrio entre inmanencia y trascendencia; en el momento en que se considera sólo uno de estos dos extremos, se dificulta y hasta se imposibilita el tratamiento del tema de Dios en la vida humana. En segundo lugar, hay que recordar que el concepto de Dios que se maneja en un libro como éste, y en cualquier otro libro, siempre va a tener una repercusión en los lectores, de acuerdo con las experiencias que ellos tengan acerca de Dios. De aquí que cada uno va a entender algo diferente con el mismo término Dios, según haya sido su vivencia interna asociada con esa palabra. Para algunos, Dios es un ser lejano, inmisericorde, justiciero, y atento a castigar la menor falta. Para otros, es el consuelo a todos sus males, y recurren a El en cuanto las cosas no marchan bien. Para otros, es el símbolo de la energía básica que constituye a todo el universo. Por esto es bueno aclarar desde el principio el equilibrio de la inmanencia y la trascendencia, con lo cual se logra desechar el antropomorfismo que acerca a Dios de un modo equivocado, al mismo tiempo que se critica la frialdad de un Dios desprovisto de interés y amor hacia el género humano. Una vez que se eliminan esos dos extremos, es posible un acercamiento cada vez más próximo al Dios que no es concepto, ni figura humana.

6.2.2. Concepto de motor inmóvil

Si partimos de una concepción trascendente acerca de Dios, podemos hacer notar el concepto de Motor Inmóvil que delineó Aristóteles hace más de veinte siglos. De acuerdo con él, Dios sería la perfección pura, (Acto puro), sin mezcla de potencia o limitación. Por tanto, es espíritu, inteligencia, inmaterialidad. Mueve todas las cosas, semejantemente a una bandera, que mueve al ejército, sin tener ella que moverse. Es pues, una causa final, y no una causa eficiente. Además, Dios se conoce a sí mismo, y nada más; no conoce a los hombres, ni se preocupa por ellos. Desde luego, se trata de un Dios lejano, que no coincide para nada con el Dios de los cristianos y de cualquier religión.

El interés que tiene este concepto radica en la trascendencia que se está subrayando. Es tan puro, perfecto y distinto a todo lo que captamos en este mundo, que no hay modo de trabar una relación con El. Esta trascendencia sería el extremo que estamos criticando.

La experiencia de los místicos enseña que es posible ponerse en contacto con una trascendencia, que ciertamente es tal, es decir, diferente a las cosas que captamos en este mundo, pero no por eso carente de relaciones con el universo. Se trataría de un horizonte ilimitado, de tal manera que las limitaciones que percibimos son limitaciones de ese horizonte ilimitado, que de alguna manera expresan lo ilimitado. De esta manera, Dios trasciende, o sea, no queda agotado con ninguna cosa que percibimos, pero al mismo tiempo, queda en parte atrapado por lo que percibimos. He aquí la trascendencia y la inmanencia en equilibrio. Naturalmente, lo que no es común a todos los hombres es esa visión que logra captar lo ilimitado al mismo tiempo que lo limitado. Cuando el hombre adquiere la habilidad para trascender, con el tiempo, afirman los místicos, logra también la habilidad para captar esa trascendencia al mismo tiempo que la limitación como limitación de lo ilimitado.

En otros términos, el universo queda concebido como una serie de limitaciones, y, por tanto, surge una pregunta: ¿Qué es lo que se limita con esos límites? La respuesta no puede ser otra: es lo ilimitado lo que queda expresado o contenido dentro de los límites captados. Por eso podemos decir: Dios es inmanente al hombre y al universo, pero lo trasciende, en cuanto que no queda agotado por esos límites. Dios es el trasfondo de cuanto hay, y el hombre suele captar sólo la figura, sin captar el fondo último de todas las cosas. La figura emerge y nos da la impresión de las cosas materiales. Con esto, el hombre queda enfocado hacia esos límites, y pierde la noción de lo ilimitado que de todas maneras subsiste enmedio de tales limitaciones. De desaparecer y dejar de ser ese fondo ilimitado, no habría con qué hacer límites, ni materia alguna que quedara limitada.

Si utilizamos un concepto aristotélico, el de materia prima, podemos atrevernos a decir que esa materia prima del universo es precisamente Dios. No tiene cualidad, ni forma, ni tiempo, ni espacio. Todo lo llena, es amorfo; de modo que las formas que captamos logran un olvido de eso que queda allí aprisionado. Sólo un hombre que ha tenido con claridad la visión de lo ilimitado, es capaz de volver luego al mundo de lo limitado sin perder la riqueza del fondo ilimitado. Entonces capta ambas cosas al mismo tiempo, y su vida adquiere un nuevo sentido, puesto que está convencido de la unidad de fondo que hay en todos los hombres y en todas las cosas. Enmedio de esa unidad, ya no hay miedo, temor, ni ambición. Todo es uno, aun cuando también todo está limitado.

La conclusión, por tanto, consiste en afirmar una trascendencia de Dios, en cuanto que no se confunde con ninguna de las cosas que vemos, pero al mismo tiempo, hacer notar la semejanza de las cosas con Dios. Esta semejanza requiere una mayor aclaración.

Decir que el hombre está hecho a semejanza de Dios significa que la forma limitada que el hombre tiene, está limitando precisamente el horizonte ilimitado que es Dios.

Por lo tanto, la semejanza del hombre con respecto a Dios no está en su figura, ni en sus límites, sino en el contenido abarcado que es Dios. De no existir esos límites, habría una identidad con Dios. El hombre que percibe la ilimitación es el que más se aproxima a Dios y se siente envuelto por El.

Respecto a la idea de un Dios que mueve a todas las cosas sin tener que moverse, podemos hacer las siguientes acotaciones. Dios, en cuanto que es ilimitado, no se mueve. El movimiento consiste en un cambio de límites. Por lo tanto, es imposible el movimiento en aquello que no tiene límites. Ahora bien, todas las cosas son límites de lo ilimitado. Por lo tanto, los límites, en cuanto son cambiados, deben tener una referencia con respecto a Dios, pues todo está contenido en El. Es más fácil comprender esto si lo expresamos de otra manera: "En Dios nos movemos, somos y vivimos". Esta expresión paulina da una idea de cómo el movimiento no puede estar alejado de Dios, aun cuando El mismo no se mueva.

Hay una comparación que puede ilustrar este asunto. Una rueda que gira, mantiene en movimiento todos los puntos de ella, mientras que el centro de su eje no se mueve. El movimiento puede surgir de ese centro, y sin embargo, el centro no se mueve. He aquí una ilustración de la posibilidad de permanecer sin movimiento, y sin embargo, causar el movimiento de todas las demás cosas. Pero, por supuesto, esto es tan sólo una imagen, llena de defectos.

A partir de aquí podemos aventurarnos en la idea de creación y de providencia, que los griegos no llegaron a tratar, y que es una aportación plena del cristianismo. Dios ha originado todas las cosas, de El surgen, y además, Dios tiene cuidado de ellas, se preocupa por el hombre, y cuida de él. Esto es la creación y la providencia. En efecto, Dios no podría dejar de tener estas características, pues emanan precisamente del hecho de que las cosas son limitaciones de lo ilimitado. Es más, las limitaciones expresan en alguna manera a lo ilimitado. Por lo tanto, las cosas hablan de Dios.

de su ser, de su existencia. Dios está en las cosas, se asoma en ellas, por tanto, no sólo las cuida, sino que las absorbe, las cobija con su ser. La creación y la providencia es lo mismo.

Habría que rechazar la idea de creación como un acontecimiento asombroso hace muchos millones de años. Las cosas emergen de Dios continuamente, semejantemente a la flama que emerge del pabilo y de la cera continuamente. Las cosas no serían nada sin la presencia de Dios en ellas. Y lo que decimos de las cosas, con mayor razón lo podemos decir del ser humano, que es la máxima expresión de lo ilimitado (dentro de nuestro horizonte conocido, por supuesto).

6.2.3. La inmanencia de Dios

Por otro lado, veamos el punto de la inmanencia. San Agustín tiene una frase muy alentadora a este respecto. "Dios es más íntimo a mí que yo mismo". Es decir, Dios está en el fondo del corazón de cada uno. Por otro lado, un teólogo moderno expresa esta idea de la siguiente manera: Dios es el sentido último de la preocupación del hombre. Paul Tillich, autor de esta tesis, propone este maravilloso modo de convencerse de la existencia de Dios. Cualquiera que sea la preocupación humana, allí está Dios, desde el fondo de ella, esperando una atención o cuidado del hombre hacia El.

Robinson, en su célebre libro: *Sinceros para con Dios*, también sostiene con firmeza la misma tesis. A Dios no habría que buscarlo en una región alejada, en el cielo, sino en lo más profundo del ser humano; en el interior de cada uno es posible tener la vivencia del encuentro con el horizonte ilimitado.

En este momento podemos volver a los temas del inicio de este libro. El hombre, con su conciencia, es capaz de captar el horizonte ilimitado. Lo que añadimos ahora a esas explicaciones es que ese horizonte ilimitado es precisamente Dios.

La exageración de la inmanencia está en los autores panteístas que afirman tanto la cercanía y la identificación de

Dios con el mundo y el hombre, que ya no dejan lugar a la trascendencia. Esta exageración, me parece a mí, en gran parte se debe a un descuido de orden intelectual, que no deja aclarado el límite dentro del cual están haciendo sus afirmaciones. Me parece que en el fondo no han pretendido tal panteísmo con las implicaciones que el purista intelectual quiere inferir.

De cualquier manera, vale la pena hacer la aclaración y marcar esos límites. Una cosa es afirmar que yo soy Dios, y otra cosa muy distinta es afirmar que yo participo de Dios. La primera afirmación es la que se ha tachado de panteísta, mientras que la segunda está hecha precisamente para escapar a dicha objeción. Si las examinamos con detenimiento, podemos ver que ninguna de las dos pretenden una absurda identificación de una persona con Dios. En primer lugar, yo no agoto el ser de Dios; por tanto, se deja lugar para la trascendencia, y la primera frase no dice lo contrario. Claro que la idea de participación lo deja mucho más claro. Quedaría por elucidar si acaso el mismo yo no puede ser otro sino Dios mismo. Por mi parte pienso que también el yo es una participación de Dios, aun cuando esa participación hable más de la identidad. De cualquier manera, una identidad total sería absurda, puesto que en ese caso ya no habría lugar para los demás entes que también se identificarían con Dios. Una cosa es expresar la ilimitación por medio de límites, y otra ser eso ilimitado. La ilimitación es Dios, y cada uno de los entes que conocemos es una limitación de eso ilimitado. Hasta el mismo yo en su más pura expresión, no puede ser sino una limitación. Sólo el YO con mayúsculas, es Dios mismo.

6.3. LA UNIÓN DEL HOMBRE CON DIOS

6.3.1. Unidad del hombre y Dios

A lo largo de la historia del pensamiento, se registra una serie de afirmaciones acerca de la íntima unidad del hombre y Dios. Esta unidad ha sido calificada peyorativamente como panteísmo, dando a entender que una tal unidad así descrita

no puede tolerarse. En algunos casos el panteísmo de algún autor ha dado origen a condenaciones públicas y declaraciones de herejía o, por lo menos, a castigos físicos y amenazas de muerte.

Mientras que en el mundo occidental sucede que la persona convencida de su unidad con Dios es acusada como hereje o blasfema, en el mundo oriental lo usual es que se felicite y se le haga una fiesta al sujeto que manifiesta su convencimiento acerca de esa unidad. "Vaya, hasta que se dio cuenta de eso", diría la gente que ya lo sabía.

La unidad del hombre con Dios no puede separarse de la unidad del universo entero con Dios. Esa unidad no necesariamente ha de confundirse con un panteísmo irrespetuoso o blasfemo, tal como se pretende demostrar en esta sección.

6.3.2. Expresiones de la unidad del hombre y Dios

Las expresiones de la unidad del hombre y Dios son muy variadas a lo largo de la historia de la Filosofía. Los *místicos* han utilizado imágenes como la del amor entre cónyuges para hacer notar la intimidad de dicha unión. *San Pablo* lo expresó en términos como: "Ya no vivo yo, sino es Cristo quien vive en mí".

Meister Eckhardt decía que así como los alimentos se convierten en el cuerpo de un hombre, así el hombre se convierte en Dios. La transformación del hombre en Dios era expresada en términos tales que no dejaba duda acerca de esa unidad.

Spinoza, por su parte, sostuvo la tesis de que tan sólo una substancia compone a todo el universo. Esa substancia única es Dios, y los diversos entes que percibimos tan sólo son modificaciones de esa substancia. Por tanto, se eliminaba el problema de la comunicación de substancias heterogéneas que se heredaba en la Filosofía cartesiana, y al mismo tiempo se caía en la tesis que fue calificada de panteísmo.

Leibniz, por contraposición, inventó su teoría de las mónadas, en la cual se postulaba un número indefinido de

unidades psíquicas, las mónadas, cada una con su propia vida, independiente, y sin posibilidad de comunicación real con las demás mónadas. "Las mónadas no tienen ventanas", era la célebre expresión de Leibniz. De este modo se caía exactamente en la teoría opuesta al panteísmo. La comunicación de las mónadas no existía; pero todas estaban sincronizadas desde la eternidad por Dios, dando la ilusión de una perfecta comunicabilidad. Esta teoría resalta por su superficialidad, a pesar de lo curiosa que parece.

Hegel establece de un modo genial la postulación de una conciencia absoluta, única, universal, de la cual forman parte todos los hombres y todas las cosas. La evolución es una serie de momentos que constituye a la conciencia universal. Estamos de nuevo ante la teoría unitaria del universo.

Por mi parte, sostengo que una teoría unitaria del universo no debe confundirse necesariamente con el panteísmo si se toma en cuenta el famoso concepto hegeliano de *Aufhebung,* precioso instrumento intelectual para salir de ese cargo panteísta.

Aufhebung, quiere decir al mismo tiempo conservar y superar, y podría traducirse también como sublimación. La tesis y la antítesis parecen completamente opuestas, pero, gracias al proceso de la *Aufhebung,* esos dos extremos de realización quedan unificados desde una perspectiva superior. Se conservan los dos extremos, pero se superan. Son los mismos, pero no son los mismos, si lo queremos decir paradójicamente. La síntesis que se produce gracias a la *Aufhebung* es un resultado que contiene a los elementos inferiores, pero de un modo superior. Por tanto, los elementos que componen al todo sintético, de ninguna manera se confunden con ese todo, a pesar de que forman parte de él, mas no como sumandos, ni como elementos de un rompecabezas, sino como integrantes, que desde la perspectiva total, cambian de aspecto.

Para explicar esto mismo podemos referirnos de nuevo a la tesis ya expuesta de que el todo es mayor que la suma de las partes. Dios es el todo, pero no es la suma de las

partes. Si así fuera, entonces se podría hacer el cargo de panteísmo. Lo importante es que las cosas heterogéneas pueden integrarse para producir un todo, diferente a esas cosas, pero que al mismo tiempo las contiene y las sustenta.

6.3.3. EL TÉRMINO CONCIENCIA

Ahora bien, el término que puede ayudar en forma más vivencial a comprender este asunto de la unidad del hombre y Dios puede ser el término conciencia, que hemos utilizado al principio de este libro.

En efecto, por la conciencia es por donde se capta que existe esa unidad íntima entre Dios y el hombre. Parece que la palabra ser es pobre para expresar esa unidad. Es un modo de ser especial el que unifica las cosas, y ese modo de ser es la conciencia. Tener conciencia de algo es el único modo de llegar a la unidad con ese algo. Por supuesto, esta unidad no es la mezcla de dos cosas, sino la intimidad de ambas.

Si analizamos en qué consiste la conciencia, podemos darnos cuenta de que, en efecto, la conciencia unifica al hombre con Dios, y con todas las cosas.

Desde luego, hay que distinguir varios estados de conciencia. Y lo normal es que la conciencia habitual del ser humano lo separe de las cosas. El hombre es el ser que objetiva las cosas, por medio de su conciencia en estados inferiores. Y debido a esto, separa a la cosa con respecto a sí mismo. Esto es al mismo tiempo una ventaja y una desventaja. Gracias a la objetivación de la conciencia, el hombre puede manipular las cosas, y producir la cultura y la civilización que de hecho se ha logrado. Pero por otro lado, la objetivación que se logra con la conciencia deja al hombre con la sensación de su separatidad con respecto a las cosas, el universo, Dios, las personas.

Debido a esto es necesaria la educación de la conciencia, de tal manera que pueda llegar a estados en donde perciba su unidad con las cosas. Este estado o nivel de conciencia es

fomentado normalmente por las filosofías y religiones orientales. También en el mundo occidental el cristiano lo ha hecho, y los místicos católicos muestran un ejemplo notable de esa identificación con Dios. Su vivencia y el testimonio que de ella dan, por ejemplo San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, son prueba irrefutable de esa unidad de que estamos hablando. Henri Bergson afirmó en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que el testimonio de los místicos, al contrario de lo que comúnmente se cree, tiene una garantía del todo aceptable.

La conciencia de una unidad entre el hombre y Dios no necesariamente identifica al sujeto con Dios. Se trata de una conciencia en la cual la persona, generalmente sumergida en estratos profundos dentro de su meditación, capta un horizonte ilimitado, en donde él se encuentra completamente adecuado, pasivo, testigo estático de lo que acontece. Ese horizonte ilimitado de la conciencia en determinados niveles de su atestiguamiento, da la base suficiente para hablar de una unidad de todas las cosas, en cuanto que se trasciende espacio y tiempo, y se vislumbra, al decir de los místicos referidos, toda pena y todo sentimiento de parcialidad, de temor o de celos. Al contrario, el sujeto experimenta sentimientos de bondad, amor, felicidad, alegría en la vida. Ni la muerte, ni los enemigos, ni la enfermedad, ni el sufrimiento logran desbancarlo de su postura, que con el tiempo, logra llevar también a la vida ordinaria.

Ahora bien ¿qué tiene que ver todo esto con Dios? Al parecer nada, puesto que de Dios se ha divulgado una idea completamente antropomórfica, como un ser humano, que se imagina uno con ojos, oídos y hasta con barbas. Con este tipo de Dios que está en la mente de la mayoría de la gente "creyente", nada tiene que ver esta unidad de conciencia que estamos describiendo. Aquí habría que partir de otra noción de Dios. El Dios aquí experimentado es un Dios de amor, felicidad, ilimitación, constituyente de todas las cosas, pero sin cuerpo, ni ojos ni barbas.

Desde luego que la paternidad divina hay que concebirla ahora de otra manera, como originante, como dador de vida.

En efecto, Dios es Padre (*Cfr.* Tillich) en cuanto que origina a todo ente. La gran diferencia entre las cosas y Dios está en que las cosas son originadas, y esto es lo que quiere decir la palabra ente, como existente, es decir, participante del ser que es dado. En cambio, Dios es el dador de ese ser. Ya no es ente, y por tanto, ya no es imaginable, pero es el todo del cual surgen las partes.

Aquí viene a colación de nuevo el concepto de *Aufhebung*. Dios es la síntesis del universo, no la suma de todos los entes. Decir síntesis significa decir comprensión de todos los entes desde una perspectiva superior. Esto es posible gracias a la conciencia. Dios es la conciencia universal que abarca a todos los entes.

La conciencia que el hombre puede llegar a tener acerca de este horizonte ilimitado que hemos llamado Dios también puede designarse con otro término, utilizado por *Spinoza* más o menos con el mismo significado que aquí vamos a destinarle. Se trata del término *"sub specie aeternitatis"*, que quiere decir, bajo la perspectiva de la eternidad. La expresión quiere decir que una conciencia que alcanza el horizonte ilimitado y que puede conservarse durante la vida ordinaria al captar las cosas limitadas, lo que hace es estar viendo todas las cosas desde la perspectiva de lo trascendente, lo ilimitado, lo que está fuera del espacio y del tiempo, en una palabra, desde la perspectiva de la eternidad, es decir, de un continuo ahora.

Según *Spinoza*, esta intuición de las cosas podía ser alcanzada por el hombre, y sería la condición para la consecución de la felicidad perfecta en este mundo. Mientras que el conocimiento sensible y el conocimiento racional deductivo tienen una finalidad pragmática, el conocimiento intuitivo, y en concreto la visión *sub specie aeternitatis*, es la condición para una captación unitaria de las cosas, dentro de la cual la felicidad es la consecuencia lógica. En efecto, cuando se capta la unidad de las cosas ya no hay temor, no hay preocupación alguna, sino que todo es un fluir de amor, de beneplácito, alegría y felicidad.

6.4. LA NEGACIÓN DE LO TRASCENDENTE

Existen varias maneras de negar lo trascendente o de hacer caso omiso de él. Este tema se puede tratar en función del ateísmo que se ha descrito de varias formas en la historia de la Filosofía.

6.4.1. Ateísmo neutro

Por lo pronto conviene distinguir un *ateísmo neutro*, que pone entre paréntesis la existencia de Dios, puesto que éste nunca se nos ha presentado como fenómeno; por tanto, ni afirma ni niega la existencia de Dios dentro de su estricto método fenomenológico que consiste en una pura descripción de fenómenos. Este ateísmo es el de *Heidegger*. No llega a la negación de Dios, pero tampoco lo afirma. En su método es perfectamente lógico que, al no presentarse Dios como fenómeno, su existencia quede entre paréntesis, con *epojé* que ni afirma ni niega.

6.4.2. Agnosticismo kantiano

Por otro lado está el *agnosticismo kantiano*, que si bien afirma la existencia de Dios, niega que dicha existencia pueda llegar a demostrarse. La afirmación de la existencia de Dios es un postulado de la razón práctica, a base de fe, no de demostración científica. En efecto Kant acepta y sostiene la existencia de Dios en su *Crítica de la razón práctica*, y ese postulado sirve de base para sostener todo el edificio de la moral. Sin la existencia de Dios, así como la del alma libre e inmortal, no tendría sentido la vida moral del ser humano. Este postulado surge de la fe. Por otro lado, en su *Crítica de la razón pura*, sostiene con agudeza la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios. Su razonamiento está basado en su epistemología.

El conocimiento humano, según Kant, está compuesto por materia y forma. La materia es el dato que se recibe en el conocimiento sensible. La forma es una estructura que se aporta por el lado del sujeto, y es *a priori* y universal

en todo conocimiento humano. De aquí se infiere que el hombre no llega a conocer a la cosa en sí, puesto que la forma es un dato que la oscurece. También se infiere de esto que la ciencia es creación humana, y está basada justamente en dichas formas *a priori*, como la causalidad, la substancia, la universalidad, la necesidad, etc. El espacio y el tiempo son también formas *a priori* (de la sensibilidad).

Existen ciertas formas *a priori* especiales, que se llaman Ideas puras, y entre ellas está la de Dios. Dios es, pues, una Idea pura, que el intelecto aporta en su conocimiento. Ahora bien, no hay ninguna materia que se pueda unir a esa forma pura. En otros términos, Dios no se nos aparece como un fenómeno. Por tanto, podemos *pensar en Dios*, cuando tenemos en mente esa forma pura, pero no podemos llegar a *conocer a Dios* de una manera objetiva, como algo real, independiente de nosotros. Esta ausencia de conocimiento objetivo con respecto a Dios nos está hablando de la imposibilidad de su demostración como un ente real. Dicho de otra manera: no podemos tener un conocimiento objetivo de Dios, que corresponda a algo real, fuera de nuestra mente; sólo podemos pensar en Dios. Los conceptos que tenemos de Dios, no son objetivos, por tanto, cualquier demostración racional que pretendamos efectuar, carece de validez objetiva.

Como comentario personal podríamos afirmar aquí la tesis de que Dios, o sea, lo trascendente, no es un concepto. Por tanto, si trabajamos con puros conceptos, no llegamos a demostrar la existencia de Dios. La trascendencia es una vivencia que consiste en la conciencia de un horizonte ilimitado, con todas las consecuencias que esto trae al que posee dicha vivencia. Ahora bien, las vivencias no se demuestran, simplemente se muestran, se viven, se experimentan como dato íntimo de la propia conciencia. Cualquier intento para expresarlas produce tan sólo un sucedáneo, un símbolo de la vivencia, pero no la reproduce. De esto hemos hablado ya en el capítulo acerca de la comunicación interpersonal.

6.4.3. La postura de Feuerbach

Por otro lado, consideremos la postura de Feuerbach, según la cual Dios es una *proyección* e *hipóstasis* de lo mejor que el hombre ha llegado a conceptualizar. En lugar de ser Dios quien ha creado al hombre, es más bien el hombre quien ha creado al concepto de Dios. Además, el hombre se aliena desde el momento en que se sujeta y obedece a un supuesto Dios, cuya única realidad es la de un concepto.

Como comentario podemos decir lo siguiente. Es un hecho que se ha dado con frecuencia esta proyección y alienación frente a un concepto. En este sentido, Feuerbach está detectando un peligro con respecto a la vida religiosa. Sin embargo, habría que considerar que Dios y lo trascendente no se encuentran en una proyección conceptual ni emocional, sino en lo más íntimo del sujeto mismo. Es precisamente lo contrario de una proyección conceptual o emocional. Quien ha experimentado esa vivencia del horizonte ilimitado se ha dado cuenta de su inmanencia, de su profundidad interna y de la ausencia de toda actividad humana en esa vivencia. Posteriormente, para comunicar dicha vivencia, es necesario un símbolo que apunta hacia algo inefable, y en este momento sí puede considerarse el fenómeno de una proyección. Por tanto, quien oye hablar de esa vivencia sin haberla experimentado, va a requerir una proyección de sus vivencias semejantes (las mejores y más ricas en cualidades), para tratar de entender lo que está oyendo. Es, pues, explicable el fenómeno de la proyección cuando se intenta "comprender" la vivencia acerca de Dios. Sin embargo, la insuficiencia de esa comprensión, debería conducir a la necesidad de una pedagogía de la vivencia del horizonte ilimitado, y no tanto a una crítica del fenómeno proyectivo, que es un esfuerzo normal para tratar de entender lo que se oye y no se ha experimentado en sí mismo.

6.4.4. La libertad humana y Dios

Una razón que se ha alegado con frecuencia para negar la existencia de Dios es la pretendida supresión de la *libertad*

humana desde el momento en que Dios existe y crea al hombre. Según Sartre, es imposible la existencia de Dios, pues en tal caso, primero sería la esencia ya hecha del hombre, y posteriormente su existencia, sujeta completamente al molde de su esencia, carente, por lo tanto, de libertad. Según Sartre, lo típico del existencialismo es la preeminencia de la existencia sobre la esencia. Así pues, el hombre existe, y con su existencia se hace su propia esencia. Dios y el hombre libre son incompatibles en la mentalidad sartreana.

Mi réplica a esta postura es la siguiente. Dios es la trascendencia, y de ello se puede tener una vivencia clara. Ahora bien, esa trascendencia envuelve de todos modos al ser humano, y en lugar de quitarle facultades, al contrario, le proporciona una fuente de mayor energía e inteligencia para orientar y encauzar su propia vida. Estos son los datos de la experiencia atestiguados por los místicos. La libertad, de hecho es propiciada por aquellas personas que tienen contacto íntimo con Dios.

Pero además podemos establecer un argumento. Si el hombre, con su inteligencia limitada, es capaz de prever los acontecimientos humanos, con cuanta mayor razón una inteligencia infinita, como es la de Dios, será capaz de prever lo que el hombre haga sin quitarle su libertad. En otros términos, no hay dificultad para que coexistan el hombre libre y Dios, que conoce todo lo que el hombre va a ejecutar libremente.

El infinito no puede oponerse a lo finito. Dios cobija al ser humano. Tampoco lo finito puede oponerse a lo infinito.

El hombre nunca puede oponerse a Dios, pues lo limitaría. Lo que se ha considerado como pecado es la limitación del ser humano que ha perdido el horizonte de lo ilimitado, y con ello su conducta es como la del ciego que anda tentaleando y no da con el camino adecuado.

El *pecado del hombre* es más bien su ignorancia acerca del horizonte ilimitado que de todos modos existe frente a él. Esta ignorancia es la fuente de todos los males que el hombre sufre. A partir de esta limitación, su sufrimiento, su falta de soluciones, su carencia de un sentido digno para la vida, logra en él una conducta egoísta, malévola, mezquina y puesta en la salvación de lo poco que le queda. Cuando, en cambio, el hombre mantiene la conciencia del horizonte ilimitado, ya no tiene por qué comportarse mezquinamente, pues capta la unidad que mantiene a todos los hombres con Dios, y por lo tanto, se le facilita el amor, la comprensión y la benevolencia con todo el mundo. La conducta buena es el resultado de una conciencia clara de la unidad que permanece como vínculo indisoluble entre todos los seres humanos. La conducta mala es sólo una conducta incorrecta, producida por la ignorancia respecto a dicha unidad básica del hombre con los demás seres humanos, con el universo y con Dios.

Respecto a la *responsabilidad* que el hombre tiene en los dos tipos de conducta descritos, podemos decir que es la misma que surge de esa fuerza expansiva de crecimiento y enriquecimiento a partir del núcleo de identidad de cada persona. Mutilar esa fuerza expansiva sería cortarse las alas hacia esa expansión que es lo natural en el hombre. La conciencia de esa fuerza expansiva normalmente lleva al hombre a su realización y satisfacción. El primero que sale perdiendo en el momento en que corta, mutila o reprime esa fuerza expansiva, es el mismo sujeto que lo hace. Sin embargo, es mejor hablar de un error, de una miopía en la conducta, y no tanto de un pecado. Se trata de conductas incorrectas, que no siguen todas las leyes de la naturaleza, en donde el primero perjudicado es el mismo infractor de esas leyes. Para quienes están más al tanto de dichas leyes, lo que corresponde no es tanto el enjuiciamiento y la conducta de los infractores, sino la ayuda, la apertura de horizontes, la educación y la catálisis para la conducta correcta.

6.4.5. Letargo y religión

Otra objeción que se ha manejado en contra de la existencia de Dios es la que se expresa en la famosa *tesis mar-*

xista: *"La religión es el opio de los pueblos"*. Con esto se quiere dar a entender que el contacto con Dios conduce a la gente a una falsa esperanza en la felicidad de la otra vida, con lo cual el pueblo sufrido se resigna al sufrimiento que le es infligido en este mundo por parte de los que lo explotan.

Pienso que se trata de la más crasa ignorancia acerca de los efectos de la verdadera trascendencia que el hombre puede llegar a experimentar. Cuando el hombre trasciende, es feliz, es comprensivo, es unitario y no actúa para su propio egoísmo, sino para el bien del hombre total. No espera una exclusiva felicidad en la otra vida, pues sabe que la que posee en su trascendencia actual, es la única importante, y que por otro lado, nada ni nadie se la podrá quitar, ni siquiera en la muerte.

Lo que el marxismo ha detectado, y con razón, es el efecto aletargador de una falsa religión que sólo promete para el futuro, pero no da nada para el presente. Una persona resignada porque espera una felicidad futura, pero que no hace nada por el presente, es una persona alienada. Y ese tipo de señalamientos debería hacerse con energía, pero al mismo tiempo, con el propósito educativo hacia una mejor captación del sentido que tiene la vida dentro del horizonte ilimitado que la envuelve. De nada sirve regañar a alguien porque está actuando mal, si no se le enseña cuál es la acción correcta que debe ejecutar.

Atacar al explotador es añadir injusticia a las ya cometidas. El único modo de acabar con las injusticias, no es a base de nuevas injusticias, sino a base de unidad, amor, comprensión, que sólo se consiguen auténticamente cuando el hombre vive el horizonte ilimitado de su realidad. En el momento en que existe esa unidad, amor y comprensión, se encuentran caminos eficaces para lograr la justicia social.

6.4.6. Siervos y señores

Por otro lado, se ha pretendido que *la religión crea siervos*, mientras que el hombre auténtico es un señor. Según

Nietzsche, la humanidad se divide en dos grandes bandos: los siervos y los señores. Los primeros son mansos, obedientes, heterónomos, incapaces de darse sus propias leyes: exigen que les den leyes. Los señores son autónomos, superiores en todo tipo de cualidades, se dan sus propias leyes y dan las leyes a los siervos. La ética establecida es buena para los siervos, y es creada por los señores. La religión fomenta el servilismo, pues somete al hombre a la tiranía de un Dios inexistente.

De nuevo se vislumbra en esta postura la ignorancia con respecto a la verdadera trascendencia y religación del ser humano a Dios. Quien vive ese horizonte ilimitado tiene la fuente misma para dirigir su propia acción, con energía y orientación correcta. Por lo tanto, lejos de propiciar el servilismo, este tipo de conciencia lo que fomenta es la autonomía que surge desde el fondo mismo del ser, sin daño a los demás, en cuanto que capta la unidad con los demás.

Por otro lado, el fenómeno detectado por Nietzsche es un fenómeno real, pues una falsa religión conduce a un fanatismo y un oscurecimiento de la verdadera trascendencia. El rito, la superstición, las fórmulas sin sentido, conducen a la gente a la oscuridad, a la intolerancia, a los prejuicios y a la falta de comprensión y caridad. Cada uno se hace mezquino, y además, cuida su propia religión, con la pretensión de que ésta viene de lo alto.

Por mi parte, pienso que uno de los signos más claros para juzgar acerca de una buena religión está en el tipo de conducta que normalmente se observa en sus fieles. Claro está que puede haber fallas, pero normalmente la gente que tiene una sana religión debe actuar sanamente. De otra manera, la religión se hace digna de sospecha.

6.4.7. ¿El espíritu o la materia?

Otro punto de vista *marxista* que conduce al ataque de Dios y de toda religión es la famosa pregunta: *¿Qué es primero, el espíritu o la materia?* Según el marxismo sólo existen dos respuestas, que dividen y catalogan a la gente. Quien

acepte que el espíritu es lo primero y que a partir de él surge la materia, es catalogado como idealista, y el ejemplo más sobresaliente es Hegel con su filosofía. Quien contesta que es la materia lo primero, y que a partir de ella surge, como un epifenómeno, el espíritu, es catalogado como materialista, y ciertamente, el marxismo da este tipo de respuesta. A partir de aquí se inferiría que Dios no existe, sino que es un concepto creado por la conciencia humana, la cual a su vez, es un reflejo de la situación material del ser humano.

Mi comentario es el siguiente: En primer lugar, la pregunta acerca de la primacía del espíritu o de la materia es una pregunta inocente, pues la realidad no queda suficientemente catalogada en estas dos especies. La prueba está en que posteriormente el marxista habla del concepto como si fuera el espíritu. Ningún filósofo espiritualista diría que Dios es un concepto, o que el espíritu se identifica con los conceptos. Por otro lado, los físicos modernos han criticado el concepto de materia, hasta el grado de colocarla mejor en la categoría de energía, bastante lejana al de materia entendida en el sentido vulgar.

Quien posee la visión del horizonte ilimitado capta la insuficiencia de la división de la realidad en espíritu y materia. Más bien hablaría de *la ilimitación que se expresa en limitaciones*, sean éstas captadas por los sentidos o por la inteligencia. Materia y espíritu corresponden a categorías de nuestros modos de conocer las realidades que nos rodean. No son tanto categorías de la realidad, sino de nuestros modos de conocer. La realidad es más bien, la limitación de lo ilimitado. Lo que conocemos ordinariamente son las limitaciones que expresan lo ilimitado.

Ahora bien, ante la pregunta acerca de la primacía entre lo ilimitado y lo limitado, no cabe duda que, si tomamos en cuenta aquel principio de que "el todo es mayor que la suma de las partes", queda en evidencia la primacía de lo ilimitado. Lo limitado surge como una concreción y expresión de lo ilimitado. Nunca podría ser al revés, pues lo limitado, por más que lo juntemos con otras cosas limitadas, nunca nos dará el todo, que es mayor que la suma de las partes. Por lo tanto, los entes que captamos, sean materiales o espirituales, no llegan a producir lo ilimitado. Lo ilimitado se nos ofrece como una captación especial, que no está en función de nada limitado. Lo correcto es, pues, captar el sentido de nuestro mundo, de las cosas y de las personas, que son todas ellas limitadas, dentro del horizonte de lo ilimitado, que une y da vida a todo lo limitado.

6.4.8. ¿"Dios ha muerto"?

Finalmente, consideremos el lema nietzscheano: "Dios ha muerto". Mi comentario personal es que los ídolos, las imágenes, y los conceptos referentes a Dios son los que han muerto, es decir, ya no tienen fuerza sobre la mentalidad humana. Actualmente se ha puesto en evidencia el error de las supercherías, de las religiones a base de ritos, de las creencias basadas sólo en autoridades del momento. Dios ha muerto, es cierto, porque el *concepto* es frío, rígido, y no mueve a nadie. Dios ha muerto, es cierto, porque el *rito* es un mecanismo sin sentido, vacío, asfixiante y alienante. Dios ha muerto, es cierto, porque las *autoridades* que lo proclaman en su majestad apoteósica, han caído en el desprecio de los que se han dado cuenta de sus embustes. Lo que no ha muerto es el horizonte ilimitado, siempre envolviendo las limitaciones de cada uno. Lo que hace falta es vivir ese horizonte como la única fuente de nuestra energía e inteligencia.

6.5. LA RELIGACIÓN HUMANA

6.5.1. El tema de Dios y de la religión

Es necesario aclarar de nuevo que el tema de Dios y de la religión interesa en una obra de Antropología filosófica porque se trata de describir esa dimensión humana de la trascendencia, gracias a la cual se descubre o se niega lo divino. Este tema, pues, no pretende ser un capítulo de Teología o de Filosofía de la religión, sino que es un ahon-

damiento en la estructura humana que permite abocarse a Dios. Dado que el tema de Dios ha sido una constante en la historia del hombre, es perfectamente legítimo preguntarnos a qué se debe ese peculiar interés humano en lo divino. Analizar esta problemática significa ahondar en la naturaleza humana. Por tanto, estamos de lleno en nuestro tema central de Antropología filosófica.

6.5.2. LA DERELICCION

El fenómeno básico que nos sirve para tratar el tema de la religación humana es la *derelicción.* Este concepto indica el hecho experimentable por toda persona en cualquier momento y que consiste en percibir la existencia como algo que no nos damos, que no producimos nosotros, sino que nos viene dado. Existimos, pero esa existencia es algo que se nos viene a partir de un fundamento que no somos nosotros mismos. La derelicción, en términos heideggerianos, consiste en "estar arrojados al mundo", en descubrirnos existentes ya, pero no por nuestra propia voluntad, sino como un hecho en cuyo origen no hemos participado. La existencia nos es dada, y esto se puede percibir con facilidad.

A partir de este fenómeno que se puede representar como una flecha que termina en nosotros y cuyo origen no conocemos, podemos preguntarnos acerca de ese correlato de la derelicción, es decir, acerca de aquello que es el origen de nuestra existencia. Estamos preguntando por el fundamento de nuestra propia existencia. Ese fundamento es que se ha llamado Dios a través de la historia de la Filosofía.

Por supuesto que el término Dios puede indicar otras cosas muy diferentes para el común de la gente. Pero desde el punto de vista de nuestras vivencias lo que interesa es que el fenómeno de nuestra derelicción nos conduce lógicamente a la postulación de un fundamento de ella. En este momento podríamos decir que la característica básica de Dios, lo que primeramente descubrimos en Dios es su carácter fundamentante de nuestra existencia. Posteriormente, en una Filosofía de la religión o en una Teologia, podría analizarse ese concepto y determinar con detalle la esencia de Dios. Pero, por ahora, lo que queda claro es que ante nuestra derelicción, el fundamento de ella no puede negarse, y ese fundamento es lo que llamamos Dios, sea que coincida o no con el significado que otros dan a ese término.

La vivencia que describimos en los primeros capítulos de este libro nos presenta justamente este fenómeno. Nuestro propio ser queda abierto a una ilimitación que produce felicidad, amor, amplio horizonte vital, valores, energía, pasiones, y constitución de nuestro mundo. Por eso es que no dudamos en llamar Dios a ese horizonte ilimitado que se experimenta en momentos de quietud y que los místicos palpan constantemente.

6.5.3. LA RELIGIÓN HUMANA

Aquí tenemos ya la base para referirnos a la religación humana. *Religación* significa un doble lazo. La experiencia que hemos detectado es ese doble lazo. El primer lazo con Dios nos viene dado por la existencia recibida. El segundo lazo es el reconocimiento consciente de esa existencia en tanto recibida. Es la percepción de nuestra limitación como un yo, y que de algún modo expresa a la ilimitación que está abierta ante la conciencia quieta.

La religación es la base de la religión. La esencia del acto religioso consiste en colocarse en la presencia de Dios, y reconocer su carácter fundamentante de la propia existencia. Esta es la justicia más elemental que se puede ejercer delante de Dios: reconocerlo como el fundamento de la propia existencia.

6.5.4. RELIGACIÓN E INTENCIONALIDAD ONTOLÓGICA

En este momento vale la pena relacionar esta religación con la intencionalidad ontológica descrita en un capítulo anterior.

La *intencionalidad ontológica* es la energía o la pasión

que mueve al ser humano; siempre tiene un objeto a donde se dirige, es constitutiva de los valores y del mundo que nos interesa. Ahora bien, el origen de ese torrente pasional que mueve al hombre, misteriosamente ha quedado oculto, y tal parece que no es el hombre mismo el que lo origina. En muchas ocasiones el sujeto se siente víctima de sus pasiones. Ahora tenemos ya una pista para detectar el origen de la pasión humana, que se encuentra nada menos que en ese fundamento de la propia existencia. Dios es el origen de la pasión humana; el hombre es la canalización de dicha energía; y el mundo es la creación humana en donde queda objetivada esa canalización.

Podríamos decir, pues, que Dios está en la dirección contraria a la intencionalidad ontológica, y que por eso Dios parece como invisible y mudo ante la búsqueda que el hombre ha realizado para encontrar a Dios entre los objetos de su mundo. A Dios se le encuentra más bien en dirección opuesta al funcionamiento ordinario de nuestra intencionalidad, como remontando río arriba hasta llegar al mismo manantial en donde se origina el río. Por eso, la quietud de la conciencia en donde se elimina la función objetivante, es la condición básica para llegar a experimentar esa ilimitación de la cual procedemos.

6.5.5. Religión y libertad axiológica

De la misma manera podemos ahora conectar este fenómeno de la religación con nuestro tema de la *libertad axiológica.* En efecto, lejos de ser un obstáculo para la libertad, la religación es el fundamento de la libertad. En otros términos, la religación no es un lazo que implica atadura o restricción de libertad, sino que es la canalización que da la potencialidad para ejercer los actos libres. Dicho de otro modo, el fundamento de la libertad, tal como habíamos visto, está en el mundo axiológico. Pues bien, este fundamento ilimitado de nuestra existencia es el que proporciona el horizonte axiológico que posibilita el ejercicio de la libertad. Gracias a los valores captados en ese horizonte ilimitado es como la libertad abre verdaderamente sus puertas para un ejercicio amplio y eficaz. En otros términos, se requiere una canalización de la energía desde su origen para poder ejercer un acto libre. Dicha canalización está justamente en la religación.

6.5.6. ¿Por qué el hombre ha negado a Dios?

A partir de aquí podríamos preguntarnos por qué es que el hombre tan fácilmente *ha negado a Dios,* siendo que está en el origen de nuestra existencia, nuestra conciencia y nuestra acción. La respuesta reside en la orientación que el hombre ha tenido gracias a su intencionalidad. Por ella, el hombre ha quedado enfrascado en los objetos a donde se dirige la intencionalidad. Y además, *el éxito* que últimamente el hombre ha obtenido, lo ha colocado en una posición de engreimiento que lo ata con facilidad al objeto y le dificulta la mirada hacia el origen. Por tanto, se explica por qué *el fracaso* de una persona es un acicate para el reencuentro con Dios. Cuando los objetos del mundo no le producen a una persona la satisfacción que perseguía, entonces tiene la oportunidad para volver su mirada hacia ese origen, fundamento de su existir.

El máximo fracaso humano es la muerte. La muerte representa el fin de esa intencionalidad, el achatamiento y la anulación de nuevas posibilidades. Tal es la visión mundana de la muerte. Por tanto, la muerte es la oportunidad para la reflexión y el aquietamiento de la conciencia, gracias a lo cual se puede llegar a descubrir de nuevo ese lazo de la religación.

El ateísmo, por tanto, se explica como un acto de soberbia del hombre que ya no atiende al origen de donde recibe las energías que ha utilizado, al quedar enfrascado y como identificado con los objetos que produce. Este siglo, según Zubiri, es un siglo de soberbia y de ateísmo por los deslumbrantes éxitos que ha tenido la ciencia y la técnica.

6.5.7. El sujeto trascendental

En conclusión, podemos decir que Dios es el *Sujeto trascendental,* es decir, el punto definitivo del cual surge el to-

rrente de existencia, dinamismo y pasión que constituye al ser humano. Ahora bien, ese sujeto trascendental carece de concepto que lo pueda expresar. Aquí se hace necesario el uso del lenguaje analógico, que tan sólo señala y apunta, pero no llega a expresar ni a contener el significado que pretende. Desde Santo Tomás había quedado claro que a Dios sólo se le puede mencionar con *conceptos analógicos*. Pretender otra cosa es limitar a Dios, que de suyo es lo ilimitado.

También podemos concluir que la labor de la Filosofía, en tanto que búsqueda de fundamentos, está normalmente orientada hacia Dios, que es el fundamento último de cuanto existe. La Filosofía, en tanto amor a la sabiduría es esa misma pasión que caracteriza al hombre, pero dirigida a la ilimitación de la conciencia, única fuente de una verdadera sabiduría.

6.5.8. Una auténtica religión

Ahora es posible caracterizar una *auténtica religión*. Podemos distinguir, paralelamente a Bergson, dos tipos de religión. La primera sería una religión objetivante, dirigida hacia los objetos, crea ídolos, cosas, ritos, y no tiene sentido fundamentante para el ser humano. Desgraciadamente es el tipo de religión que se ha propagado. Consiste en una serie de creencias, ritos y mandamientos que se transmiten sin convencimiento, sin sentido propiamente humano. Esta religión, producto del super yo, ha contribuido a la neurosis humana, tal como ha sido detectado por Freud. Es una religión amortiguadora del sufrimiento, es opio de los pueblos, y en tanto que se multiplica en diversos credos, sirve más bien para desunir al género humano, en lugar de ser un instrumento de unión y caridad de las personas. Bergson describe con detalles verdaderamente realistas la religión estática, defensa del hombre contra la inteligencia que prevé la muerte y el sufrimiento. La función fabuladora del hombre, que consiste en fabricar mitos y ritos, es una defensa contra ese miedo creado por la inteligencia y la imaginación.

Por otro lado, afortunadamente, también se puede detectar otro tipo de religión, que podríamos calificar como *fundamentante*, y está basada en una experiencia del horizonte ilimitado. Cuando una persona llega a tener esta experiencia, su vida adquiere un sentido amplio, vivificante, digna de vivirse, axiológicamente válida. Aún el sufrimiento tiene sentido, y la vida entera, lejos de caer en el absurdo descrito por Camus, al contrario, es una expresión del amor que proviene de Dios mismo.

Los *místicos*, al decir de Bergson, han sido testimonios claros de una religión dinámica (similar a la religión fundamentante que estoy describiendo). Gracias a ellos, que son personas sanas y dignas de crédito, poseemos el testimonio de *un Dios que es Amor*, y que necesita del hombre para ejercer su amor. El hombre ama con el amor de Dios, y crea con la energía de Dios. "El universo es una fábrica para crear creadores", es la conclusión final de Bergson.

Dios, como amor que se difunde a todos los hombres, como energía que se expande y que se canaliza en cada ser humano, es la mejor noción de ese fundamento que hemos descrito al principio de este capítulo.

La *felicidad* del hombre consiste en una correcta canalización de esa energía pasional que es el amor. En la medida en que el hombre, debido a deficiencias en su educación, no ama, la pasión que recibe es convertida en pasiones que pueden dañar a otros y a sí mismo. La verdadera educación es la que produce la existencia auténtica, gracias a la cual el hombre ama, es libre, constituye un mundo axiológico de unidad con el género humano, y se convierte en la más fiel expresión de Dios, su creador. La existencia auténtica del ser humano consiste en que el hombre se haga a imagen y semejanza de Dios.

6.6. LA INTEGRACIÓN HUMANA

A propósito de la cosmovisión de Teilhard de Chardin, y siguiendo de cerca sus lineamientos, aun cuando no pretendo explicar ni asumir la totalidad de sus ideas, me pa-

rece que, de todas maneras, es conveniente delinear una visión sintética del ser humano. Los elementos que ya se han explicado a lo largo de este libro pueden servir como piezas integradoras de la síntesis que enseguida propongo.

Desde luego, el elemento integrador de cada persona es su propia conciencia. De ella depende cómo se capta, cómo siente, cómo piensa y cómo actúa el sujeto en particular. El nivel de conciencia que se pueda adquirir es la piedra fundamental de una integración personal. En dicha integración es bueno considerar los elementos que quedan integrados.

6.6.1. Materia y espíritu

Lo primero que se presenta como dualismo que requiere integración es la diferencia captada entre *alma y cuerpo* o entre *materia y espíritu.* El inicio de esta integración se puede captar desde el momento en que se cae en la cuenta de que lo llamado materia no es nunca materia pura, si con ese término nos referimos a lo captado por los sentidos. En realidad los sentidos no captan materia pura, sino materia estructurada de algún modo, y, por tanto, lo captado es ya materia con forma. La forma es la que da la estructura, es el elemento supramaterial, diferente a la materia, y que constituye la organización o estructura de la pluralidad de elementos materiales, y gracias a la cual, todos ellos adquieren unidad. En consecuencia, no es necesario buscar lo espiritual en una zona diferente a lo material. Lo que captamos es ya la síntesis de materia con forma. Sólo que los sentidos inciden precisamente en un aspecto espacio-temporal que no es la materia pura, ni la forma pura. Lo que hace el intelecto es separar la forma pura a partir del dato captado en los sentidos. Es importante insistir en que ni la materia pura ni la forma pura se dan en la realidad. Lo captado es una síntesis de ambos elementos.

Por tanto, cuando captamos nuestro cuerpo ya estamos captando lo espiritual que lo informa y le da estructura. En el cuerpo no está sólo la materia. Cuando el cuerpo se

convierte en cadáver, es que falta ese elemento unificador, y por eso decimos que el alma se ha separado. Pero de ninguna manera debe imaginarse al alma como si fuera una especie de fantasma que habita al cuerpo, que en el momento de la muerte se separa en una forma más o menos furtiva.

La teoría expuesta en este libro consiste en que el espíritu no requiere del cuerpo para sobrevivir. Por lo tanto, la muerte de un hombre significa que el espíritu humano sigue existiendo, pero sin estar atado al cuerpo. Amplía su horizonte y se hace consciente de su propia existencia de un modo más puro que en su existencia corporal.

6.6.2. Creación y evolución

En segundo lugar, se ha hecho un dualismo entre *creación y evolución.* La verdad es que la creación y la evolución se identifican, puesto que creación no significa la producción de una serie de elementos caóticos hace millones de años, sino que es la dependencia continua de todo lo existente, de manos de su creador. Por tanto, la evolución significa que lo creado va tomando formas cada vez más complejas, pero siempre en íntima dependencia de su creador. Dios crea entes cada vez más complejos. La evolución que pretende explicar todos los seres actuales exclusivamente en función de los pasados, deja sin explicar el hecho de la existencia, que es dependencia exclusiva de Dios en todo momento. Por tanto, es posible admitir que el hombre es un producto de una evolución larga a partir de elementos materiales que luego han pasado por seres vegetales y animales. Pero esta línea horizontal, repito, no explica totalmente la evolución, justo en lo básico, que es la existencia.

6.6.3. Bien y mal

El dualismo de *bien y mal* también requiere ser despejado. En realidad sólo existe el bien. El mal es una limitación del bien esperado. Las expectativas humanas son la

base que ha servido como criterio de comparación para juzgar que existe el mal. Allí donde se esperaba como cien, y sólo hay ochenta, en lugar de ver el bien que es ochenta, se fija en lo que no hay, que es 20, y a eso se le cataloga como malo. En realidad la palabra oscuridad expresa el fenómeno de la ausencia de luz. Frío indica ausencia de calor, en mayor o menor grado. Pobreza es ausencia de riqueza. Una familia que no tiene para comer, padece pobreza, es decir, ausencia de la riqueza que se esperaba debería tener. Esta teoría no parece ser muy consoladora al que sufre algún mal. Sin embargo, lo que pretende es hacer un llamado de atención hacia ese bien que de hecho se posee, y que puede ser mucho mayor que la privación o ausencia de bien que se esperaba. Cuando la conciencia capta en toda su riqueza el bien que se tiene, entonces, la ausencia puede dejar de tener un sentido trágico.

6.6.4. La razón y la pasión

El siguiente dualismo que requiere unificación es el de *la razón y la pasión*. Cuando se ha juzgado que la pasión es irracional, no se ha captado el fondo de las pasiones, que consiste en un juicio originado en un estrato profundo del propio ser. Las pasiones no son algo adventicio, con origen extraño al propio ser, sino que expresan nuestro mundo de valores y significados, tal como son captados originariamente en nuestro propio ser. Por tanto, no son irracionales las pasiones, sino que la razón es la que, en algún caso, ha racionalizado las pasiones, y se ha comportado en forma inadecuada a ellas. Las pasiones tienen su propia lógica y sentido; de tal manera que la razón es la que reflexivamente puede llegar a captar *a posteriori* cuál es ese significado de la vida de una persona, gracias al análisis sincero de sus propias pasiones.

6.6.5. Lo uno y lo múltiple

Otra distinción que es necesario hacer para luego lograr la integración es la que existe entre *lo uno y lo múltiple*,

o entre *lo ilimitado y lo limitado*. La conciencia es la que puede llegar a captar ese horizonte ilimitado, y luego, con práctica, captar conjuntamente lo limitado de las cosas, hasta el grado en que llega a ver que lo limitado no hace otra cosa que expresar lo ilimitado, y, por tanto, se capta la unidad y la variedad de las cosas simultáneamente. Naturalmente, esta capacidad humana no es fácil de adquirir, pero debería ser uno de los intentos más importantes de la educación. Afortunadamente, existe ya una corriente titulada educación transpersonal que se propone objetivos de esta naturaleza. (Transpersonal, no quiere decir interpersonal, sino intrapersonal).

A partir de todo lo anterior, podemos captar que el ser humano es susceptible de integrarse gracias a su conciencia, que es el espectador de estas distinciones simultáneamente con su unificación. Una persona integrada es aquella que logra elevar su perspectiva consciente, de tal manera que su individualismo tiende a desaparecer y capta la unidad entre los seres humanos. Esta unidad ontológica puede expanderse hasta lograr ser una unidad afectiva. El papel del amor consiste en lograr esta unidad que traspasa el nivel ontológico, y lograr que la conciencia de los hombres llegue a captar en un doble lazo esta misma unidad.

6.6.6. El individuo y la comunidad

Por tanto, el siguiente y último dualismo es el del *individuo y la comunidad*. En realidad, la Ontología muestra la unidad de las personas, pero hace falta que conscientemente esto sea captado y realizado. Esta unidad es la que originaría un ser grandioso, a base de la interacción de todos los seres humanos, en franca cooperación. La expansión del amor sería la tarea última de la educación.

6.6.7. La felicidad y la miseria

De aquí surgiría una última reflexión acerca de la *felicidad y la miseria humana*. La visión que aquí proponemos es la de que el dolor humano, en su aspecto psíquico, pro-

viene de una limitación de la propia conciencia. Cuando una persona se encierra en sus propios límites y no capta el horizonte ilimitado que normalmente se le ofrece a su conciencia, entonces, el sufrimiento hace presa de él. Cuando, en cambio, aprende a percibir ese horizonte ilimitado que permanentemente se le ofrece a su conciencia, entonces el sufrimiento se hace completamente sufrible, y deja de poseer ese carácter de insatisfacción, de angustia y de tragedia que el hombre ha gustado en atribuirle.

Mientras que la neurosis es la acción de la razón en pos de un ideal cuando simultáneamente la pasión queda atajada en su objetivo unificador, la felicidad, por el contrario, es la conciencia de ese horizonte ilimitado, que tanto en un nivel pasional como en el nivel racional, abre posibilidades y alegrías insospechadas al sujeto. Ser feliz es integrarse a la totalidad a la cual ontológicamente pertenecemos. Ser desgraciado es alienarse en la particularidad del egoísmo, la mezquindad y el horizonte limitado en el que la civilización nos ha pretendido encapsular.

CONCLUSIÓN

El tema principal de este libro se puede expresar en la siguiente proposición: "El hombre es actualmente limitado, pero virtualmente ilimitado". De acuerdo con las tesis expuestas, es absolutamente imposible transmitir esta idea a cualquier persona, a menos que haya sido descubierta o vislumbrada en la propia intimidad del que lee. El objeto del libro ha consistido, pues, en transmitir una serie de signos y de enfoques que tratan de aclarar en la mente del lector una vivencia, tal vez muy oscura y atemática al principio, en la cual se haya tenido conciencia de esta aparente contradicción: la limitación humana es tal, que al mismo tiempo se abre y se instala en una ilimitación.

Tanto la Antropología socio-cultural como la Psicología, la Historia y el Arte se han encargado de manifestar las limitaciones humanas, es decir, la multiplicidad de características y determinaciones que ha asumido el hombre en las diferentes zonas del mundo y en diversas épocas. Estas determinaciones expresan la riqueza del ser humano en toda la gama de aspectos vitales, desde la tragedia y el ímpetu de lo dionisíaco, hasta la serenidad y el esplendor de lo apolíneo. Sin embargo, toda determinación supone una limitación. Todas las características humanas detectadas en el tiempo y en el espacio son limitadas. Cabe preguntarse si acaso el ser humano se reduce a una simple colección de manifestaciones singulares, concretas, inclusive deslumbrantes, pero limitadas y aisladas, o bien existe una unidad de fondo que establece la continuidad y la posibilidad de un horizonte ilimitado.

El mensaje de este libro queda, pues, explicitado en esta conjunción de las determinaciones limitadas que pueden variar en forma indefinida y la indeterminación ilimitada, que es única y que constituye el núcleo de identidad personal en el ser humano. La principal dificultad de todo esto consiste en que los conceptos utilizados no son suficientes para producir la vivencia que atestigua la verdad enunciada. Por tanto, la condición indispensable para verificar lo dicho es la experiencia vital que conduce al lector a la visualización de ese horizonte ilimitado que se abre en su propia interioridad como núcleo personal y como condición de posibilidad de su conducta propiamente humana. Con lo cual, queda claro que no estamos en el plano de la demostración y del raciocinio, sino en el del postulado básico o primer principio de todo conocimiento y de toda experiencia propiamente humana. Esto es precisamente lo que, desde Aristóteles, caracteriza un estudio propiamente filosófico. El tema propio de la Antropología filosófica es, pues, este núcleo de identidad personal que funciona como condición de posibilidad de todo acto humano.

BIBLIOGRAFÍA

BERGSON, HENRI: *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Ediciones Leviatán. Buenos Aires. 1956.

BERGSON, HENRI: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1946.

BRUTEAU, BEATRICE: *Evolución hacia la divinidad. Teilhard de Chardin y las tradiciones hindúes*. Editorial Diana. México. 1977.

BUBER, MARTIN: *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica. México. 1954.

BUBER, MARTIN: *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. 1974.

CAMPBELL, ANTHONY: *Seven States of Consciousness*. Harper and Row. New York. 1974.

CORETH, EMERICH: *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Editorial Herder. Barcelona. 1976.

CORETH, EMERICH: *Metafísica*. Ediciones Ariel. Barcelona. 1964.

CORETH, EMERICH: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Editorial Herder. Barcelona. 1972.

COULTER, N. ARTHUR: *Synergetics: An Adventure in Human Development*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. J.

CHAUCHARD, PAUL: *El ser humano según Teilhard de Chardin*. Editorial Herder. Barcelona. 1965.

DARTIGUES, ANDRE: *La fenomenología*. Editorial Herder. Barcelona. 1975.

DONCEEL, J. F.: *Antropología filosófica*. Editorial Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1969.

EARLE, WILLIAM: *The Autobiographical Consciousness*. Quadrangle Books. Chicago. 1972.

ELIADE, MIRCEA: *Yoga, inmortalidad y libertad*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1971.

ETCHEVERRY, AUGUSTE: *El hombre en el mundo.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1969.
FINANCE, JOSEPH DE: *Ensayo sobre el obrar humano.* Editorial Gredos. Madrid. 1966.
FROMM, ERICH: *El arte de amar.* Editorial Paidós. Buenos Aires. 1974.
FRONDIZI, RISIERI: *Substancia y función en el problema del yo.* Editorial Losada. Buenos Aires.
GABREL, LEO: *Filosofía de lo existencial.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1974.
GALLAGHER, KENNETH T.: *La filosofía de Gabriel Marcel.* Editorial Razón y Fe. Madrid. 1968.
GOBLE, FRANK G.: *La tercera fuerza.* Editorial Trillas. México. 1977.
GOMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica fundamental.* Revista de Occidente. Madrid. 1969.
GUTIERREZ SAENZ, R.: *Introducción a la Pedagogía Existencial.* Editorial Esfinge. México. 1975.
HEIDEGGER, MARTIN: *El ser y el tiempo.* Fondo de Cultura Económica. México. 1962.
JARSPERS, KARL: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia.* Fondo de Cultura Económica. México. 1965.
JOURARD, SIDNEY M.: *Healthy Personality.* Macmillan Publ. Co. Inc. New York. 1974.
JUNG, C. G.: *The Undiscovered Self.* Routledge and Kegan Paul. London. 1958.
KWANT, REMY C.: *Filosofía social.* Editorial Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1969.
LAING, R. D.: *El yo dividido.* Fondo de Cultura Económica. México. 1964.
LANDMANN, MICHAEL: *Antropología filosófica.* UTEHA. México. 1961.
LAVELLE, LOUIS: *La presencia total.* Editorial Troquel. Buenos Aires. 1961.
LEVINAS, EMMANUEL: *Totality and Infinity.* Duquesne University Press. The Hague. 1969.
LONERGAN, BERNARD: *Insight. A study of Human Understanding.* Darton Longman and Todd. London. 1957.
LOPEZ IBOR, J. J.: *El descubrimiento de la intimidad.* Aguilar. Madrid. 1952.
LOTZ, JOHANNES B.: *De la soledad del hombre.* Ediciones Ariel. Barcelona. 1961.

LOTZ, JOHANNES B.: *La meditación en la vida diaria.* Editorial Guadalupe. Buenos Aires. 1966.
LOTZ, JOHANNES B.: *Le Jugement et l'etre.* Beauchesne. París. 1963.
LUYPEN, W.: *La fenomenología es un humanismo.* Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1967.
LUYPEN, W.: *Fenomenología existencial.* Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires. 1967.
LUYPEN, W.: *Myth and Metaphysics.* Martinus Nijhoff. The Hague. 1976.
MACHAN, TIBOR R.: *The Pseudo-Science of B. F. Skinner.* Arlington House Publishers. New Rochelle, N. Y. 1974.
MARCEL, GABRIEL: *El misterio del ser.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1964.
MARCEL, GABRIEL: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* UNAM. México. 1955.
MARCEL, GABRIEL: *El hombre problemático.* Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1956.
MARITAIN, JACQUES: *Los grados del saber.* Club de lectores. Buenos Aires. 1968.
MARITAIN, JACQUES: *Siete lecciones sobre el ser.* Ed. Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1943.
MARITAIN, JACQUES: *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente.* Ed. Desclée de Brouwer. Buenos Aires. 1949.
MASLOW, ABRAHAM: *El hombre autorrealizado.* Editorial Kairós. Barcelona. 1973.
MAY, ROLLO: *El hombre en busca de sí mismo.* Editorial Central. Buenos Aires. 1974.
MAY, ROLLO: *El dilema existencial de hombre moderno.* Editorial Paidós. Buenos Aires. 1968.
MAY, ROLLO: *El amor y la voluntad.* Emecé, editores. Buenos Aires. 1971.
MONDEN, LUIS: *Conciencia, libre albedrío, pecado.* Editorial Herder. Barcelona. 1968.
MOUNIER, EMMANUEL: *El personalismo.* EUDEBA. Buenos Aires. 1974.
MYERS, GERALD E.: *Self, Religion and Metaphysics.* The Macmillan Company. New York. 1961.
NARANJO, CLAUDIO y ORNSTEIN, R.: *On the Psychology of Meditation.* The Viking Press. New York. 1972.
NUTTIN, JOSEPH: *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre.* Biblioteca Nueva. Madrid. 1956.

ORNSTEIN, ROBERT: *The Psychology of Consciousness.* Penguin Books. New York. 1972.
ORNSTEIN, ROBERT: *The Nature of Human Consciousness.* The Viking Press. New York. 1974.
PECCORINI LETONA, F.: *Gabriel Marcel: La "razón de ser" en la "participación".* Juan Flors, editor. Barcelona. 1959.
PIEPER, JOSEPH: *Muerte e inmortalidad.* Editorial Herder. Barcelona. 1970.
PLATTEL, MARTINUS G.: *Filosofía social.* Ediciones Sígueme. Salamanca. 1967.
POLANYI, MICHAEL: *The Tacit Dimension.* Anchor Books. New York. 1967.
QUILES, ISMAEL: *Filosofía Budista.* Editorial Troquel. Buenos Aires. 1968.
QUILES, ISMAEL: *La Persona Humana.* Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires. 1952.
RAHNER, KARL: *Espíritu en el mundo.* Editorial Herder. Barcelona. 1963.
RAHNER, KARL: *Oyente de la palabra.* Editorial Herder. Barcelona. 1967.
ROBINSON, JOHN A. T.: *Sinceros para con Dios.* Ediciones Ariel. Barcelona. 1971.
ROGERS, CARL Y COULSON, WILLIAM: *Man and the Science of Man.* Charles E. Merrill Publ. Co. Columbus, Ohio.
ROGERS, CARL: *El proceso de convertirse en persona.* Editorial Paidós. Buenos Aires. 1961.
ROYCE, JOSEPH R.: *The Encapsulated Man.* D. Van Nostrand Co. New York. 1964.
RUBIO CARRACEDO, J.: *Qué es el hombre.* Ed. Ricardo Aguilera. Madrid. 1973.
SAHAGUN LUCAS, JUAN DE: *Antropologías del siglo* XX. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1976.
SANABRIA JOSE RUBEN: *Filosofía del Absoluto.* Editorial Progreso. México. 1966.
SARTRE, JEAN-PAUL: *El ser y la nada.* Editorial Losada. Buenos Aires. 1966.
SARTRE, JEAN-PAUL: *La trascendencia del ego.* Ediciones Calden. Buenos Aires. 1968.
SARTRE, JEAN-PAUL: *El existencialismo es un humanismo.* Editorial Sur. Buenos Aires. 1973.

SCHELER, MAX: *El pueblo del hombre en el cosmos.* Editorial Losada. Buenos Aires. 1960.
SCHELER, MAX: *La idea del hombre y la historia.* Editorial La Pléyade. Buenos Aires. 1974.
SCHULTZ, DUANE: *Growth Psychology: Models of the Healthy Personality.* Van Nostrand Reinhold. New York. 1977.
SKINNER, B. F.: *Más allá de la libertad y la dignidad.* Ed. Fontanella. Barcelona. 1972.
SKINNER, B. F.: *Sobre el conductismo.* Editorial Fontanella. Barcelona. 1975.
SOLOMON, ROBERT C.: *The Passions.* Anchor Press/Doubleday. Garden City, N. Y. 1976.
SUZUKI, D. T. y FROMM, ERICH: *Budismo zen y psicoanálisis.* Fondo de Cultura Económica. México. 1964.
TILLICH, PAUL: *Teología sistemática.* Ediciones Ariel. Barcelona. 1973.
TILLICH, PAUL: *El coraje de existir.* Editorial Estela. Barcelona. 1969.
TORRE, FERNANDO; ZARCO, MIGUEL ANGEL; RUIZ DE SANTIAGO, JAIME: *Introducción a la Filosofía del hombre y de la sociedad.* Ed. Esfinge. México. 1975.
UNAMUNO, MIGUEL DE: *Del sentimiento trágico de la vida.* Editorial Plenitud. Madrid. 1966.
WAHL, JEAN: *Tratado de Metafísica.* Fondo de Cultura Económica. México. 1960.
WATZLAWICK, PAUL Y VARIOS: *Cambio.* Editorial Herder. Barcelona. 1976.
WATZLAWICK, PAUL Y VARIOS: *Teoría de la comunicación humana.* Editorial Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires. 1976.
WILHELMSEN, FREDERIK: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual.* Editorial Rialp. Madrid. 1963.
ZAVALLONI, ROBERTO: *La libertad personal.* Editorial Razón y Fe. Madrid. 1959.
ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, Historia, Dios.* Editora Nacional. Madrid. 1963.
ZUBIRI, XAVIER: *Sobre la esencia.* Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid. 1963.

INDÍCE

Prólogo Pág.

INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA?

1. El ser humano, tema de varias disciplinas 7
2. Las paradojas del fenómeno humano 8
3. Las condiciones de posibilidad del fenómeno humano 12
4. El carácter científico de nuestra disciplina 16
5. El carácter filosófico de nuestra disciplina 18
6. Relaciones de la Antropología filosófica con la Antropología socio-cultural 21
7. Relaciones de la Antropología filosófica con la Psicología 24
8. Importancia y utilidad de la Antropología Filosófica 28

CAPÍTULO 1. EL NÚCLEO DE IDENTIDAD PERSONAL.

1.1. La periferia de la identidad personal 31
 1.1.1. El status 32
 1.1.2. Las funciones desempeñadas 35
 1.1.3. Ideas, principios y valores 36
 1.1.4. Rasgos psicológicos 37
1.2. Algunas experiencias que conducen al núcleo de identidad personal 47
 1.2.1. La experiencia estética 47
 1.2.2. La comunicación interpersonal 50
 1.2.3. La comunicación intrapersonal 51
 1.2.4. La experiencia de intimidad religiosa 54
1.3. La esencia del núcleo de identidad personal ... 56
 1.3.1. El ser substancial 57
 1.3.2. Calidad de sujeto 58
 1.3.3. El yo profundo 58
 1.3.4. Campo de conciencia 59

1.4. Diversos enfoques conceptuales para captar el ser humano 62
 1.4.1. Ser y tener 63
 1.4.2. Alienación ontológica 65
 1.4.3. Las partes y el todo 66
 1.4.4. Objetivación conceptual 67
 1.4.5. Ilimitación virtual 68
 1.4.6. El hombre manipulado 70
1.5. Apéndice: consecuencias de la experiencia cotidiana del núcleo de identidad personal 71

CAPÍTULO 2. EL DINAMISMO INTENCIONAL DEL SER HUMANO 75

2.1. La intencionalidad ontológica 75
2.2. El horizonte de la significatividad 79
2.3. La conciencia trascendental 82
2.4. El dinamismo intencional y las pasiones 85
2.5. El origen de las emociones y de las pasiones ... 89

CAPÍTULO 3. LAS ESTRUCTURAS DEL CONOCIMIENTO HUMANO 97

3.1. Elementos del conocimiento humano 97
3.2. El problema crítico del conocimiento 99
3.3. Los tipos de conocimiento conceptual 103
3.4. El conocimiento de los valores 106
3.5. Aplicaciones del terreno axiológico en la Antropología filosófica 111
3.6. La búsqueda de la verdad 112
3.7. Las propiedades de la verdad 114
3.8. El valor del conocimiento científico 117
 3.8.1. Origen empírico 117
 3.8.2. Elaboración mental 118
 3.8.3. Estructura y orden 120
3.9. Apéndice: El método fenomenológico 122

CAPÍTULO 4. LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO HUMANO 124

4.1. La negación de la libertad 124
 4.1.1. Las leyes científicas niegan la libertad ... 125

4.1.2. El método científico imposibilita el tema de la libertad 126
4.1.3. Todo mundo está controlado 127
4.1.4. El ambiente controla la conducta humana 128
4.1.5. El inconsciente controla la conducta humana 129
4.1.6. La ominisciencia divina permite la libertad humana 129
4.2. De la heteronomía a la autonomía 130
4.2.1. Rechazo a la heteronomía 131
4.2.2. Descubrimiento de la autonomía 131
4.2.3. Libertad como indeterminación 132
4.2.4. Creatividad 133
4.2.5. Liberación de valores impuestos 133
4.2.6. ¿La libertad produce angustia? 134
4.3. La libertad axiológica 135
4.3.1. La asimilación de valores 136
4.3.2. Los valores asimilados y la autonomía ... 137
4.3.3. Estímulos físicos y libertad axiológica ... 138
4.3.4. La libertad axiológica es educable 138
4.3.5. La imposición de valores ha sido contraproducente 139
4.3.6. La ley y la libertad axiológica 140
4.3.7. La obligación valiosa es autónoma, no heterónoma 140
4.4. La libertad moral 141
4.5. El valor moral 146
4.5.1. Moralidad instintiva 147
4.5.2. Moral axiológica 148
4.5.3. Moral ontológica 148

CAPÍTULO 5. LA COMUNIDAD Y LA UNIDAD DEL SER HUMANO 151

5.1. El problema de la comunicación humana 151
5.1.1. Sociedad y comunidad 151
5.1.2. Imposibilidad de transmitir significados 152
5.2. Formas deficientes de comunicación humana ... 153
5.2.1. La indiferencia 153
5.2.2. La instrumentalización 154
5.2.3. El amor como posesión 154
5.2.4. Los "juegos" 155
5.2.5. La comunicación 155

5.3. Los niveles de comunicación interpersonal 155
5.3.1. Disponibilidad 156
5.3.2. Solicitud 156
5.3.3. Percepción interna 156
5.3.4. Empatía 157
5.3.5. Simpatía 158
5.3.6. Afecto 159
5.3.7. Compromiso 159
5.3.8. Amor 160
5.4. El subtratum ontológico en la comunicación interpersonal 162

CAPÍTULO 6. LA TRASCENDENCIA HUMANA ... 168

6.1. La espiritualidad humana 168
6.1.1. La trascendencia del hombre 168
6.1.2. La espiritualidad humana 169
6.1.3. Enseñanza de la alegoría de la caverna .. 169
6.1.4. La instalación de la conciencia pura 170
6.1.5. Anamnesis 171
6.1.6. Metempsicosis 172
6.1.7. La inmortalidad del alma 173
6.2. La inmanencia y la trascendencia de Dios 174
6.2.1. La relación del hombre con Dios 174
6.2.2. Concepto de motor inmóvil 174
6.2.3. La inmanencia de Dios 178
6.3. La unión del hombre con Dios 179
6.3.1. Unidad del hombre y Dios 179
6.3.2. Expresiones de la unidad del hombre y Dios 180
6.3.3. El término conciencia 181
6.4. La negación de lo trascendente 184
6.4.1. Ateísmo neutro 184
6.4.2. Agnosticismo kantiano 185
6.4.3. La postura de Feuerbach 186
6.4.4. La libertad humana y Dios 187
6.4.5. Letargo y religión 189
6.4.6. Siervos y señores 190
6.4.7. ¿El espíritu o la materia? 191
6.4.8. ¿Dios ha muerto? 192

6.5. La religación humana 193
6.5.1. El tema de Dios y de la religión 193
6.5.2. La derelicción 193
6.5.3. La religación humana 194
6.5.4. Religación e intencionalidad ontológica .. 195
6.5.5. Religación y libertad axiológica 196
6.5.6. ¿Por qué el hombre ha negado a Dios? .. 196
6.5.7. El sujeto trascendental 197
6.5.8. Una auténtica religión 198
6.6. La integración humana 199
6.6.1. Materia y espíritu 199
6.6.2. Creación y evolución 200
6.6.3. Bien y mal 201
6.6.4. La razón y la pasión 202
6.6.5. Lo uno y lo múltiple 202
6.6.6. El individuo y la comunidad 203
6.6.7. La felicidad y la miseria 203
CONCLUSIÓN 205
BIBLIOGRAFÍA 207

ESTA OBRA SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 14 DE NOVIEMBRE DE 1988, EN LOS TALLERES DE

OFFSET UNIVERSAL, S. A.
Av. Año de Juárez 177, Granjas San Antonio
09070, México, D. F.

LA EDICIÓN CONSTA DE 3,000 EJEMPLARES
Y SOBRANTES PARA REPOSICIÓN